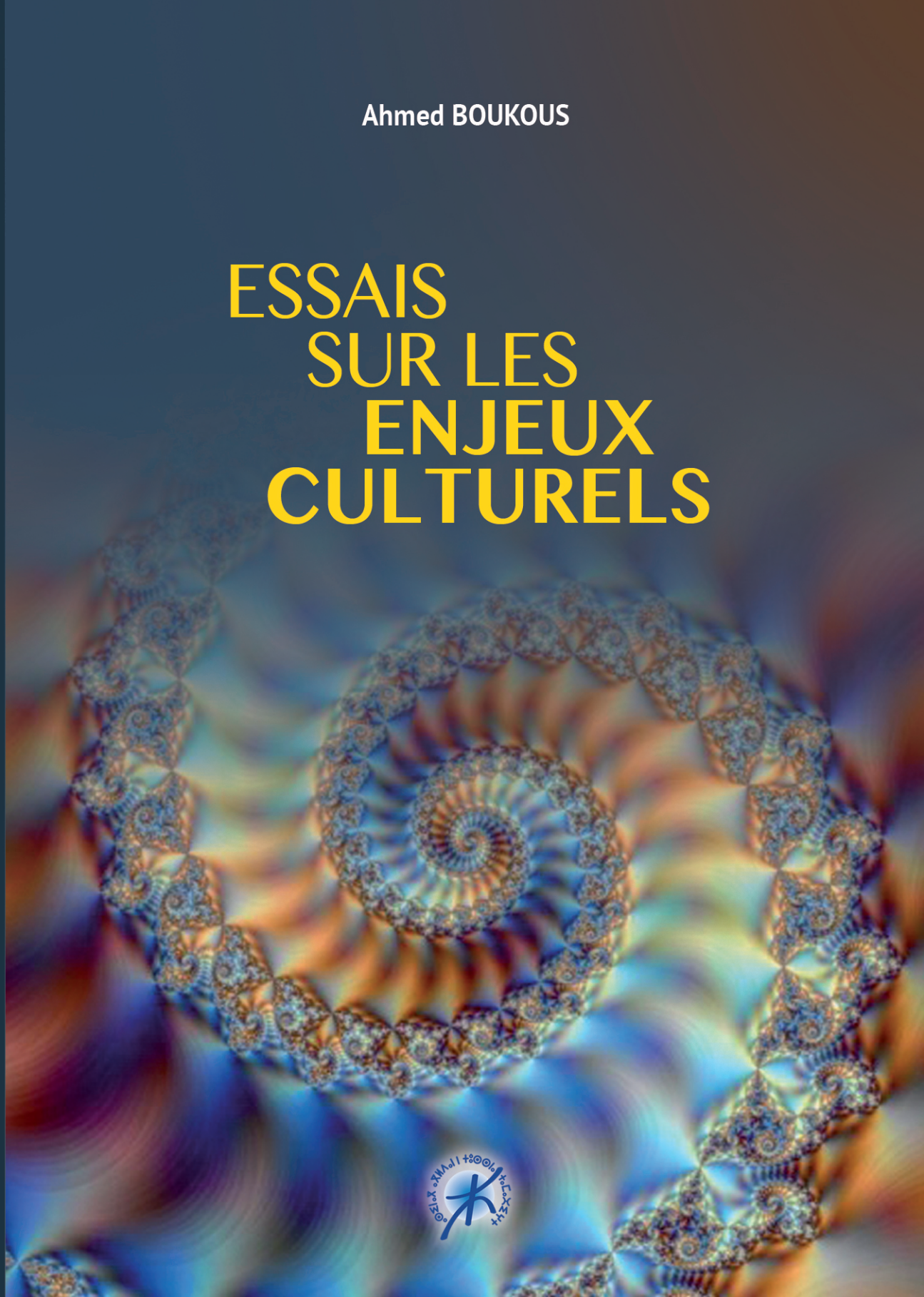
Ahmed BOUKOUS

ESSAIS SUR LES ENJEUX CULTURELS



ESSAIS
SUR LES ENJEUX CULTURELS

Ahmed BOUKOUS

ESSAIS
SUR LES ENJEUX CULTURELS

2019

Publication de l'Institut Royal de la Culture Amazighe
Série : Etudes et recherches N° 72

Titre	: *Essais sur les enjeux culturels*
Auteur	: *Ahmed BOUKOUS*
Editeur	: *Institut Royal de la Culture Amazighe*
Photo de couverture	:
Suivi technique	: *Fatima Aguenaou*
Imprimerie	: *Bouregreg Éditions et Impressions*
Dépôt légal	:
ISBN	:
Copyright	: ©*IRCAM*

Dédicace

Par ces Essais, je voudrais témoigner humblement ma déférence aux penseurs et aux créateurs ayant l'inquiétude aigüe de / par la culture.

Du même auteur

1977, *Langage et culture populaires au Maroc, Essai de sociolinguistique*, Dar El Kitab, Casablanca.

1995, *Société, langues et cultures du Maroc. Enjeux symboliques*, Publications de l'Université Mohammed, Rabat, Imprimerie Najah El Jadida, Casablanca.

1999, *Dominance et différence. Essais sur les enjeux symboliques au Maroc*, Editions Le Fennec, Casablanca.

2002, *Alphabétisation et développement durable au Maroc. Réalité et perspectives* (en collaboration avec Fatima Agnaou), Publications de l'Université Mohammed V, Rabat, Imprimerie Najah El Jadida, Casablanca.

2009, *Phonologie de l'amazighe*, Publications de l'IRCAM, Imprimerie El Maârif Al Jadida, Rabat.

2011, *Revitalizing the Amazigh Language. Stakes, Challenges, and Strategies,* Publications de l'IRCAM, Imprimerie Top Press, Rabat.

2012, *Revitalisation de la langue amazighe. Défis, enjeux et stratégies,* Publications de l'IRCAM, Imprimeries El Maârif Al Jadida, Rabat.

2017, *Rhapsodies de Tanit*, Roman, Editions La Croisée des Chemins, Casablanca.

2018, *Essais de politique et d'aménagement linguistiques*, Publications de l'IRCAM, Imprimerie Bouregreg, Rabat.

2004. الأمازيغية في السياسة اللغوية والثقافية بالمغرب، منشورات طارق بن زياد، الرباط.

2013. مسار اللغة الأمازيغية، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.

2016. الهيمنة والاختلاف في تدبير التنوع الثقافي، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.

Sommaire

Avant-propos 11
Prologue 15
La culture entre le local et le global 17
Globalisation et diversité culturelle 27
Interculturalité, réalité et utopie 47
Interculturel, sens et représentation 61
Identité et mutations socioculturelles 81
De la diversité des expressions culturelles 107
Paradigmes du champ culturel 121
Soufisme et patrimonialisme 137
Identité en construction 157
Littérature et fabrique identitaire 181
Oralité et raison graphique 209
De la transmission patrimoniale 223
Culture, développement et durabilité 249
Vers une modernité humanisée 267
Epilogue 283
Pour une culture de la citoyenneté 285
Références bibliographiques 301

Avant-propos

Le présent ouvrage a pour objet l'analyse des enjeux culturels qui se déploient au sein de la société marocaine d'aujourd'hui. Cette analyse est menée dans le cadre de la problématique de la domination symbolique telle qu'elle est développée dans la sociologie critique de Bourdieu (2008). La question culturelle est généralement envisagée au Maroc dans le cadre de la pensée postcoloniale opposant la culture nationale à la culture de la puissance coloniale en termes d'indépendance culturelle et linguistique. Cette pensée est d'abord portée par les élites politiques et culturelles issues du mouvement national, une frange magnifiant "le patrimoine arabo-musulman" et l'autre "la culture arabe progressiste". Ces deux veines du même paradigme ont dominé la réflexion et la création culturelles durant au moins quatre décennies de l'après-indépendance, au point de constituer l'unique paradigme légitime et crédible véhiculé par les élites et les appareils idéologiques.

Cet état des choses est remis en question par une élite plébéienne issue des forces vives d'origine rurale et émigrées en ville et qui a bénéficié de l'accès à l'éducation et à la formation. Elle a repris à son compte le fondement de la pensée postcoloniale en tentant de procéder à une approche de l'archéologie du savoir qui déconstruit le discours du mouvement national en mettant en lumière la strate culturelle amazighe refoulée dans l'impensé jusqu'à une date récente. Le processus de déconstruction s'est effectué d'abord dans la confusion théorique, puis dans l'obnubilation du discours identitaire et enfin dans l'appréhension plus sereine des droits culturels. Des conditions favorables sont créées dans le sillage de l'ouverture politique couronnée par la nouvelle constitution avec l'entame du processus de sa mise en œuvre. A son tour, le discours protestataire contribue à édifier un contre-pouvoir salutaire à travers

les modalités de l'action citoyenne au moyen des réseaux sociaux. En dépit des aléas du contexte politique au sein duquel les forces conservatrices tentent de juguler le mouvement vers la modernité, progressivement se mettent en place les mécanismes de la construction institutionnelle et de la participation civile à l'enrichissement du projet culturel national par la pensée, la création littéraire et artistique. Il manque à cet élan une approche inspirée de la théorie de « la médiologie » (v. R. Debray, 1994) pour que le construit idéologique devienne une réalité sociologique portée par des acteurs sociaux, notamment un groupe dont l'adhésion assure la cohésion dans la durée autour d'une croyance commune dans un référent extérieur (passé mythique, transcendance, projet utopique, valeurs posées comme universelles) qui soude le collectif. Cette référence, « inconscient religieux » du politique, est appelée le « point d'incomplétude ». Pour ce faire, il convient de maîtriser "les médiasphères", "la logosphère » ou transmission orale, "la graphosphère » ou régime de l'imprimé, "la vidéosphère" ou mémoire analogique, et "l'hypersphère" ou réseaux numériques. Dans les sociétés périphériques où l'illettrisme est important, bien souvent, l'on fait l'économie (forcée) de la « graphosphère » pour accéder à la « nouvelle culture ». D'où la force des infrastructures qu'offrent les technologies de l'information et de la communication, sans préjuger du déterminisme technologique car la « médiologie » met en avant la « médiation » et non la « communication », plus précisément la « médiation » est conçue comme étant l'articulation entre une face technique, celle de la « matière organisée » et une face politique, celle de l'« organisation matérialisée » car « les supports et les outils n'ont d'efficacité qu'en s'appuyant sur des institutions, des communautés, des lieux de production qui les propagent et les légitiment » (ibidem).

De manière plus spécifique, l'analyse entreprise dans cet ouvrage est focalisée sur la problématique de la centralité de la culture dans le présent et l'avenir du Maroc. Les déclinaisons de cette

problématique sont celles des paradigmes du champ culturel marocain avec la multiplicité et la diversité des voix qui s'y expriment, celles de la tradition, de la modernité, de l'arabité, de l'amazighité. Les aspects sur lesquels sont polarisées les analyses proposées se rapportent à la "glocalisation" de la culture, aux aléas de la diversité culturelle dans le cadre de la globalisation; ils concernent également l'offre culturelle que représente l'utopie "interculturaliste" prônée par les élites occidentalisées, les paradoxes du discours "patrimonialiste" assumé par les élites traditionnelles à travers les avatars de la tradition et le syndrome de la quête identitaire que mobilisent les adeptes du « passé antérieur » dans un écosystème en mutation. Dans le but de contribuer à la compréhension active de ces phénomènes et à leur dépassement positif, des questions plus pratiques sont interrogées, notamment les expressions littéraires traditionnelles et actuelles de "l'amazighité", dans sa relation à la "marocanité" et à la "citoyenneté" au sein d'un projet sociétal fondé sur la "modernité" et "le développement durable". Les matériaux employés dans l'analyse des thématiques retenues sont puisés dans des travaux réalisés par l'auteur durant une période s'étalant entre 1977 et 2018 (v. références bibliographiques). Certains de ces matériaux sont tirés d'enquêtes documentaires, d'autres sont empruntés à des enquêtes empiriques sur des motifs de la culture immatérielle du Maroc d'aujourd'hui.

Prologue

Si j'avais eu la conscience suffisamment claire et les mots suffisamment nuancés pour l'exprimer, j'aurais aimé te dire que nous sommes là pour explorer, découvrir et partager ce qu'il y a de meilleur en nous. Chacun possède un trésor. Sois conscient et généreux de ton trésor et, en même temps, reste ouvert, attentif à recevoir le trésor des autres, disposé à apprendre et à te remettre en question. Cherche la beauté, la vérité, l'excellence en accueillant aussi ta fragilité, ta vulnérabilité et ton ombre, de sorte d'être à même d'accueillir celles des autres. Occupe joyeusement ta place: il y a de la place pour chacun, sinon ni toi ni moi ne serions là. Pense que ta place que tu n'occupes pas pour ne pas déranger reste vide à jamais et réjouis-toi que chacun occupe pleinement la sienne autour de toi.

Tagore, Rabindranath (1861-1941),
Compositeur, écrivain, peintre et philosophe hindou, Prix Nobel de littérature, 1913.

La culture entre le local et le global

En hommage à
Mahdi Elmandjra (1933-2013)

Culture et "village global"

Nous devons à Marshall McLuhan (1967) la notion de "global village" (village planétaire) pour signifier l'unification du monde sous l'effet des médias et des technologies de la communication et de l'information. L'humanité vivrait ainsi "dans un même temps, au même rythme et par conséquent dans un même espace", avec une seule et même culture, "la culture globale". Cependant, à en juger d'après la réalité que nous vivons aujourd'hui, cinquante après la prophétie de notre philosophe-sociologue, les communautés humaines sont toujours aussi divisées par les lois, les frontières, les systèmes politiques, les clivages économiques, les religions, les cultures, les nationalismes... Les divisions et les clivages sont encore plus manifestes qu'auparavant. Des visions apocalyptiques ont même reçu un début de théorisation avec "le choc des civilisations" (v. Samuel Huntington, 1997 [1996 USA]). Selon le politologue américain, les civilisations se distinguent par des éléments objectifs (la langue, l'histoire, la religion, les coutumes, les i nstitutions) et par des éléments subjectifs d'auto-identification. Ce sont les différences ou divergences entre les identités et les cultures qui engendrent conflit et alliance; d'après lui, la principale opposition est celle existant entre "la civilisation occidentale" et "la civilisation musulmane", cette dernière est censée représenter "le mal absolu". De fait, la politique au service des intérêts financiers et économiques aidant, la théorie du "choc des civilisations" a conduit à l'anéantissement de certaines parties du "monde musulman" et aux menaces permanentes d'interventionnisme sur toutes les contrées classées dans "l'axe du mal". Pour pallier cet état de fait, l'Organisation des nations unies a créé le *Forum d'Alliance des civilisations* à l'initiative de chefs d'Etat notamment Zapatero et

Sampaio. Son programme de travail comporte notamment la coopération antiterroriste, la lutte contre les inégalités économiques et sociales et le dialogue culturel. Le *Forum* se prononce en faveur d'une culture de paix, le dialogue entre les civilisations et pour un dialogue des cultures et des civilisations, notamment le dialogue sur la coopération interconfessionnelle. L'ONU s'engage "à prendre des mesures propres à promouvoir une culture de paix et un dialogue aux niveaux local, national, régional et international". L'objectif immédiat du *Forum* a été de remédier à l'état catastrophique du monde après l'invasion de l'Iraq et sa destruction; dans la réalité, il a été incapable de juguler les violences qui ont conduit aux drames syrien et libyen.

On le voit aisément, la vision "culturaliste" des relations internationales a contribué à semer le chaos; ni la vision "communicationnelle" de M. McLuhan ni l'approche violente de S. Huntington ni la démarche idéaliste de l'ONU ne saturent l'explication de l'état dramatique du monde. La situation est en effet plus complexe, moins réductible à telle ou telle théorie exclusive. L'approche du phénomène doit être systémique en prenant en considération les paramètres signifiants au plan global et interagissant de façon dynamique pour produire une situation donnée. Ainsi, c'est l'articulation des paramètres politique et économique au plan global et produisant des effets au plan local qui montre comment la globalisation des échanges entre nations entraîne la dominance de certains éléments de la "culture mondiale", essentiellement "occidentale" d'ailleurs, notamment dans les domaines des technologies, de la musique, du cinéma, du sport, de l'éducation, du costume, de l'architecture, des transports, de l'entreprise, de la cuisine, etc. La diversité culturelle du monde se réduit alors comme peau de chagrin du fait de l'échange culturel inégal entre les communautés humaines, et les manifestations de la présence de la culture "occidentale" au sein des communautés périphériques à travers "l'interculturel" ne font que traduire la difficulté sinon l'impossibilité de l'appropriation effective de "la culture occidentale" par la multitude, faute de ressources et à cause de blocages culturels endogènes. C'est dire que la hiérarchisation

culturelle demeure fondamentalement verticale par la domination du Nord sur le Sud. La hiérarchisation est aussi patente sur le plan horizontal, au sein des communautés périphériques, en raison des fractures socio-économiques entre classes et couches sociales.

Culture et « glocalisation »

La question cruciale à laquelle est confrontée la culture dans sa relation à son environnement réside dans la problématique complexe de l'articulation de la "globalisation" et de la "localisation". La culture a-t-elle un environnement exclusivement local ou est-elle soumise inéluctablement à l'emprise de la globalisation ? Les analystes inclinent à considérer que le problème est mal posé si l'on assume que la culture ne peut être que localisée ou globalisée, exclusivement. En d'autres termes, opposer le fait local et le fait global dans la production et la circulation des expressions culturelles en en faisant des facteurs mutuellement exclusifs, c'est inscrire dans une vision anhistorique la culture, ses producteurs, ses modes de production et les usages sociaux que l'on en fait. Aujourd'hui, il semble bien que les expressions locales de la culture sont régies *de facto* dans la logique capitaliste de la globalisation; elles sont produites par des agents qui vivent, plus ou moins bien, de leurs activités en employant les outils et les mécanismes du marché dans la production, le marketing et la commercialisation de leurs produits. D'ailleurs les secteurs et les producteurs qui résistent ou ne s'adaptent pas à cette logique n'ont aucun moyen pour résister à la concurrence et pour perdurer. Du coup, de façon naturelle et à la limite forcée, les cultures locales et leurs producteurs et consommateurs s'ouvrent sur le monde en empruntant les techniques, les processus et les stratégies marketing des cultures globalisées en les adaptant aux réalités du monde moderne. C'est ainsi que les communautés locales s'invitent dans la globalisation à travers "la glocalisation". Le terme "glocalisation" est une combinaison de "global" et de "local"; c'est un concept appariant les tendances globales et les réalités locales; il traduit le terme japonais *dochakuka* signifiant la "localisation globale", et référant à l'adaptation des techniques agricoles modernes aux conditions locales, puis il a

été employé avec un certain succès dans la stratégie marketing visant à intégrer les marchés locaux dans le système capitaliste global.

Selon Roland Robertson (1994), l'hybridation du global et du local transcende à la fois la « localisation », comme lieu de reproduction des schèmes culturels traditionnels comportant le risque de figement dans une identité supposée immuable et faussement sécurisante, opposée à la « globalisation » en tant que sphère de domination des cultures centrales sur les cultures périphériques et lieu d'extraversion et de perte de repères identitaires. Le dépassement syncrétique de l'introversion que produit la « localisation » et de l'extraversion que charrie la « globalisation » a toutes les chances de se réaliser dans le processus de «glocalisation» en tant que « globalisation » assagie qui s'adapte aux réalités locales, plutôt que de les ignorer ou de les laminer. Mais on comprend aussi que pour faire avancer la relation du local au global, il faille "penser globalement et agir localement", en s'ouvrant sur le reste du monde, en communiquant à travers les nouvelles technologies de l'information et de la communication. La « glocalisation », dans ce sens, est une « globalisation » intériorisée représentant un mouvement alternatif qui consiste en une culture humanisée dont les biens sont agréés par les utilisateurs eux-mêmes. A une échelle plus large, les sociologues expliquent que la réalité émergente de la vie sociale dans les conditions de la « glocalisation » fournit les conditions préalables nécessaires aux espaces sociaux transnationaux, et que ce processus de glocalisation peut aboutir finalement à une société cosmopolite et transnationale. On pourrait alors considérer la globalisation comme une forme économique de transnationalisme, car le mouvement social décrit par le transnationalisme entraîne une réduction de la prégnance des frontières pour toutes les formes d'activité à l'échelle mondiale, des processus politiques aux processus culturels ou économiques. Ainsi, à mesure que les frontières perdent de leur importance en raison du mouvement transnational, l'intégration des forces mondiales dans lesquelles les personnes qui ont franchi les frontières interagissent en fin de compte; il est à souhaiter que ce processus de

« glocalisation » puisse fournir un encouragement sociétal pour une ouverture d'esprit plus culturelle du cosmopolitisme.

On peut aussi définir la glocalisation culturelle en termes d'identité culturelle et de langue (v. Ho Kin Tong et al., 2011). L'homogénéisation, l'hétérogénéisation et la "glocalisation" sont trois manières possibles de relever le défi de la mondialisation culturelle, mais "la glocalisation" peut aussi être la solution la plus réaliste car elle semble être la voie d'une meilleure qualité de vie. Le processus d'exportation des identités culturelles vers d'autres pays est la mondialisation culturelle tandis que l'adaptation des produits économiques étrangers entrants aux besoins locaux est une « glocalisation » culturelle. La langue est un indicateur dans le domaine des styles de vie ainsi que le porteur de cultures identitaires des systèmes institutionnels et des valeurs spirituelles. Les langues étrangères entrantes et les produits économiques étrangers provoquent souvent des changements dans les identités culturelles locales. Il s'agit d'un processus interactif, car les changements de tout élément de configuration peuvent entraîner des modifications d'autres éléments de configuration. Pour être un communicateur efficace dans ce monde multilingue, les gens doivent développer des compétences multilingues et multiculturelles. Par exemple, l'expérience de Hong Kong et de Singapour dans la glocalisation du mandarin et la croissance rapide du nombre d'apprenants et de locuteurs du mandarin dans le monde indiquent le potentiel de développement du mandarin dans une langue internationale après l'anglais.

Dans le contexte de la globalisation des échanges des biens matériels et symboliques, le risque d'uniformisation des cultures et de massification de leurs usages est réel car la tendance générale des Etats et des entreprises va dans le sens de la réification des savoirs et des savoir-faire en tant qu'objets et produits exclusivement marchands, on le voit bien avec le cinéma, la chanson, la peinture et dans un domaine d'une nature autre, le sport. Cependant s'affirme au sein de certaines couches sociales une prise de conscience de l'importance de la culture dans le développement durable servant essentiellement l'épanouissement de l'humain, le dialogue

interculturel et la culture de la paix. Il ne faut cependant verser ni dans la vision marchande des collectionneurs faisant des objets culturels des produits dont la dimension esthétique est à finalité essentiellement lucrative ni une vision idéaliste qui voudrait ignorer la prégnance de la logique marchande, des usages sociaux des objets culturels. Sur un autre plan, l'humanité a de tout temps, selon des modalités variables, mobilisé la culture comme expression symbolique des identités, une mobilisation qui est allée le plus souvent dans le sens de l'autodéfense vis-à-vis de l'extérieur supposé, à tort ou à raison, animé d'un sentiment d'hégémonisme politique, économique, culturel…Par réaction, les communautés qui se sentent menacées peuvent s'égarer dans la recherche de leurs repères. Certaines en arrivent à utiliser les notions de «culture» et de «civilisation» dans le dessein d'opposer les sociétés humaines entre elles, tel a été le cas de tous les empires (romain, musulman, ibérique, britannique, français, américain, soviétique, etc.). L'excellence de la culture et de la civilisation du conquérant a toujours servi d'alibi à la domination des peuples conquis. Cela a conduit à l'imposition de son modèle culturel et *ipso facto* à la mise en œuvre du processus d'uniformisation culturelle. La résistance des peuples soumis à la domination s'est nourrie à son tour du sentiment de légitimité historique de sa culture. C'est ce qui lui a donné la force de combattre le système impérial et de le mettre en péril à maints endroits de la planète.

Au sortir des conflits mondiaux, l'humanité a connu un sursaut de conscience de la nécessité de gérer les différends entre les nations par des voies pacifiques. Force est de constater que ni l'expérience de la Société des Nations ni celle de l'Organisation des Nations Unies n'y sont parvenues de façon durable ; bien souvent elles ont été taillées à la mesure des intérêts des grandes puissances dont certaines n'hésitent pas à quitter les organisations qui refusent de se plier à leur volonté, on l'a vu récemment avec le retrait des U.S.A. de l'Unesco et du Conseil des droits de l'homme. Cependant, grâce aux efforts consentis par la communauté internationale dans le cadre de l'Unesco, la *Déclaration universelle pour la diversité culturelle (2001)* a adopté une nouvelle stratégie culturelle fondée sur la

reconnaissance et la promotion de la diversité des cultures du monde, tout en soulignant que la diversité culturelle est constitutive de l'identité humaine même. La diversité culturelle est jugée dans la *Déclaration* aussi nécessaire pour le genre humain que la biodiversité dans l'ordre du vivant. C'est la contribution fondamentale de l'Unesco à « humaniser la mondialisation». Les cultures spécifiques des communautés humaines étant consubstantielles, elles ne peuvent servir de motif à la discorde. Mais l'équation entre « identité de l'humanité » et « diversité culturelle » oblige en même temps à reconnaître au sein même du concept de « diversité » la présence de l'unité, sans laquelle la diversité ne serait que multiplicité. Il n'y a diversité que sur fond d'unité, et la reconnaissance étendue des différences culturelles, avec tout ce qu'elle comporte, est par nature une affirmation de l'unité fondamentale du fait humain, toutes ces différences s'observent sur un fond homogène. La diversité entretient avec la culture une relation fondatrice : la culture est diversité, déploiement infini des distinctions, des nuances, des renouveaux ; la culture est l'inlassable reprise de tout ce qui existe pour le rendre à la fois même et autre, pour le comprendre, pour le faire vivre. Par nature, elle est diverse. Mais pour cette même raison, elle donne à cette diversité une dimension qui la dépasse et l'enveloppe : la diversité n'existe pas en soi, elle est même indéchiffrable en l'absence de culture. La diversité est construite par la culture qui lui donne sens, forme et profondeur.

Le rôle positif de la « glocalisation » apparaît bien dans l'apport des industries culturelles au maintien de la diversité culturelle dans le monde. Il n'y aurait pas de diversité culturelle sans la capacité humaine à expérimenter et exprimer sa créativité. Les expressions littéraires, artistiques et esthétiques ne sont qu'une façon parmi d'autres d'exprimer les idées, les espoirs et les valeurs des communautés humaines ; tout en reflétant leur vision du monde, leur appartenance identitaire, elles contribuent au maintien de la diversité tout étant un facteur de développement durable et de prospérité pour les créateurs et les entrepreneurs. C'est ainsi que dans un monde marqué par la compétition, la diversité en tant que source de créativité ancrée dans la tradition et ouverte sur la

modernité, est un levier de plus-value sur le marché des produits culturels. Les analystes sont unanimes à considérer que les économies locales et internationales sont « boostées » par les industries culturelles depuis la fin du XX^{e} siècle ; ce phénomène se poursuit au cours du XXI^{e} siècle pour devenir « un poste » essentiel dans la balance commerciale de certains pays.

C'est en intégrant la modernité et la tradition que les communautés autochtones maintiennent leurs modes de vie, leurs identités, leurs valeurs et leurs visions du monde. La reconnaissance des savoirs locaux et autochtones remet en question beaucoup de notions de base sur le développement, la conservation de l'environnement, la protection du patrimoine, l'accès à l'information et l'éducation pour tous. Par «savoirs locaux et autochtones», on entend les connaissances, interprétations, systèmes de sens sophistiqués accumulés et développés par des peuples ayant une longue histoire d'interaction avec leur environnement naturel. Pour la grande majorité des peuples ruraux et autochtones, ces systèmes cognitifs sont à la base des décisions prises au niveau local concernant des aspects fondamentaux de la vie quotidienne tant économiques que socioculturels et écologiques. Ces modes de connaissance uniques sont des manifestations sensibles de la diversité culturelle mondiale ; ils font partie intégrante d'un système culturel qui se fonde sur la langue, l'utilisation des ressources, les systèmes de désignation et de classification, les rituels, la spiritualité et une vision du monde particulière. Les savoirs locaux et autochtones sont très souvent perçus comme une sagesse ancienne transmise à travers d'innombrables générations. «Tradition» et «patrimoine» sont alors interprétés comme synonymes de permanence, d'immobilisme et d'inflexibilité. En réalité, les savoirs locaux sont sujets à un processus perpétuel de réévaluation, de renouvellement et de développement. Chaque génération s'approprie les outils cognitifs et les notions requises pour vivre dans un monde en rapide évolution et, pour ce faire, adapte les connaissances de ses ancêtres à sa propre expérience et aux perspectives qui s'offrent à elle. Une indication du dynamisme inhérent aux savoirs locaux est la facilité avec laquelle les

populations autochtones adoptent les technologies modernes et les adaptent à leurs besoins.

La transmission des «savoirs locaux et autochtones» entre générations assure le dialogue intergénérationnel ; elle peut nourrir aussi les capacités communautaires à s'ouvrir sur les savoirs d'autres communautés, aussi bien les savoirs endogènes que ceux exogènes. De la sorte, les communautés locales se donnent les moyens de s'approprier à bon escient le principe de la «glocalisation». Par exemple, la fabrication du tapis amazighe mobilise les savoirs traditionnels du tissage concernant les formes et les couleurs, et des représentations ancrées dans l'inconscient collectif en enrichissant le tapis par des techniques, des formats et des designs inédits empruntés à la culture globale. Mais la «glocalisation» peut parfois donner de mauvais résultats. Par exemple, la restauration et la réfection des casbahs du sud-est marocain ne sont pas toujours heureuses, notamment lorsque les matériaux utilisés (ciment et béton armé) remplacent le pisé ou lorsque les tourelles crénelées sont mal disposées ou comportent des motifs inappropriés, toutes choses qui travestissent et enlaidissent ces merveilles de l'architecture mondiale. Il est d'autres domaines où l'ouverture sur la culture globale produit des œuvres novatrices dans la culture amazighe, c'est le cas de la littérature où les genres traditionnels se trouvent enrichis par l'appropriation de genres nouveaux comme le roman, la nouvelle, l'essai, des techniques d'écriture inédites comme la description, les approches exodiégétique et métadiégétique, l'intertextualité, etc. ou d'autres expressions artistiques comme le cinéma, le théâtre et les arts plastiques. Naturellement, l'introduction de ces innovations peut perturber la transmission des savoirs traditionnels ou en détourner les jeunes générations qui pourraient les juger dépassés, obsolètes ou même primitifs. Cet état de fait peut conduire au dépérissement de certains aspects de la culture locale et, du coup, aller dans le sens de l'extraversion culturelle et de l'aliénation. Il revient alors au système d'éducation de prendre en charge l'appropriation créative des savoirs et des savoir-faire locaux par les jeunes générations, tout en leur offrant les moyens de maîtriser les savoirs modernes.

Il est évident que pour introduire de la cohérence dans l'articulation des savoirs locaux et des savoirs globaux, il est judicieux de les intégrer dans le processus de développement durable dans une vision cadrée par l'éthique, les valeurs et les principes moraux. Dans cette perspective, la reconnaissance de la diversité culturelle et la promotion du pluralisme ne seront plus synonymes de fragmentation et de repli identitaire et que la survie de la diversité des cultures du monde dépend de leur capacité créatrice d'entretenir une coexistence pacifique fondée sur le respect mutuel, le dialogue et le vivre-ensemble par l'établissement de nouvelles règles dans l'économie des échanges intercommunautaires fondée sur l'échange égal et le commerce équitable. Ces échanges sont à envisager dans le cadre des effets de la globalisation sur la diversité des cultures.

Globalisation et diversité culturelle

En hommage à
Fatema Mernissi (1940-2015)

La globalisation est un phénomène historique, universel et irréversible. En effet, elle marque l'histoire des communautés humaines à toutes les époques, et ce n'est pas pour rien qu'une certaine périodisation de l'Histoire se base sur des dénominations empruntées aux empires successifs correspondant à l'hellénisation du monde, à la romanisation du monde, à son arabo-islamisation, à son européanisation, à son américanisation, à son asiatisation... Mais, de façon plus drastique, la globalisation caractérise l'histoire contemporaine en raison de l'intégration des économies et des cultures dans "le village planétaire" structuré par le système central dominant, le système libéral anglo-saxon. La mondialisation, qui tend à faire de la Terre un marché planétaire, est la conséquence des progrès technologiques et de l'intégration croissante des économies du monde au moyen des courants d'échanges et des flux financiers.

Le terme "globalisation", rendu parfois par "mondialisation", a une forte charge émotive, il ne laisse pas indifférent. C'est pourquoi les attitudes à son égard sont partagées. En effet, certains, les pro-mondialistes, considèrent ce phénomène comme bénéfique car il permet la promotion du développement économique mondial et contribue au partage de la culture et des valeurs de la modernité; alors que d'autres, les altermondialistes, estiment que la globalisation accroît les inégalités entre les pays et au sein des pays, menace l'emploi dans les pays riches et les pays pauvres, entrave le progrès des pays pauvres et grève le développement durable par la recherche de la croissance continue et la surexploitation des ressources naturelles. Dans ce contexte, le contact des langues et des cultures est un phénomène courant qui génère l'enrichissement des cultures, leur hybridation mais aussi la dépendance des langues et des cultures périphériques et qui conduit à l'assimilation culturelle des communautés dominées. La globalisation

est donc source de bienfaits et de méfaits à la fois, à nous de savoir comment négocier le contact des cultures et leur confluence, et comment gérer les deux faces de Janus.

Nous allons ci-après axer notre attention sur les rapports entre globalisation et culture au sens anthropologique du terme, c'est-à-dire l'ensemble des biens d'une communauté, biens matériels et immatériels, croyances, valeurs et comportements. La question de la relation de la diversité culturelle à la globalisation est à la fois d'actualité et relève du sens commun. Elle est d'actualité parce qu'elle interpelle directement le devenir de nos communautés périphériques, et de sens commun parce qu'elle s'impose d'elle-même comme ces phénomènes ordinaires, ténus et récalcitrants à la pensée conceptuelle.

Mondialisation et "civilisations"

Ainsi que nous l'avons énoncé dans le chapitre précédent, dans le contexte caractérisé par la diversité culturelle, deux approches opposées s'offrent à l'esprit et structurent le comportement des individus et des groupes, une approche qui conçoit le rapport des cultures en termes de conflit, c'est la théorie du "choc des civilisations" et l'approche de "l'alliance des civilisations". La première approche est théorisée par le politologue américain Huntington (1996) à la suite, semble-t-il, de Braudel (1987) qui a décrit de manière précise les mentalités, les identités et les particularités de chaque civilisation dans le monde (civilisation arabo-islamique, chinoise, mongole, indienne, africaine, européenne...). Huntington (*Idem.*) affirme qu'il faut désormais penser les conflits en termes non plus idéologiques mais culturels :

> *Dans ce monde nouveau, la source fondamentale et première de conflit ne sera ni idéologique ni économique. Les grandes divisions au sein de l'humanité et la source principale de conflit sont culturelles. Les Etats-nations resteront les acteurs les plus puissants sur la scène internationale, mais les conflits centraux de la politique globale opposeront des nations et des groupes relevant de civilisations différentes. Le choc des civilisations dominera la politique à l'échelle planétaire. Les lignes de fracture entre civilisations seront les lignes de front des batailles du futur.*

Selon cette théorie, les opinions publiques et les dirigeants seraient plus enclins à soutenir ou à coopérer avec un pays ou une organisation s'ils sont proches culturellement. Le monde se retrouverait alors bientôt confronté à un *choc des civilisations,* c'est-à-dire à une concurrence plus ou moins pacifique, à des conflits plus ou moins larvés, tels ceux de la Guerre froide, entre blocs de civilisations. Huntington définit "les civilisations" par rapport à leur religion de référence (le christianisme, l'islam, le bouddhisme...), et la culture correspondante. Il définit sept entités civilisationnelles et potentiellement une huitième : l'entité occidentale (l'Europe de l'Ouest et les Etats-Unis), l'entité latino-américaine, l'entité islamique, l'entité slavo-orthodoxe (autour de la Russie), l'entité hindoue, l'entité japonaise, l'entité confucéenne (sino-vietnamo-coréenne) et l'entité africaine. Il est évident que cette approche sert beaucoup plus la stratégie militaire qu'elle ne promeut la concorde internationale. Son exploitation par W. Bush à des fins belliqueuses et impérialistes en Iraq et en Afghanistan continue d'avoir des répercussions catastrophiques sur l'état du monde. Aujourd'hui, avec le "phénomène Trump", c'est l'intérêt économique strict qui régule les relations internationales, on le voit bien avec le rapprochement entre les USA d'un côté et les monarchies pétrolières de l'autre. A l'opposé de la théorie du "choc des civilisations", le mouvement *Alliance des civilisations* initié par l'Espagne en 2004 et repris et officialisé par l'ONU, a pour principe une diplomatie internationale fondée sur l'enrichissement (supposé) mutuel des civilisations. La pensée, la culture et l'art sont des sources de créativité, d'émancipation et des leviers de la transformation politique, sociale et culturelle. Prenons quelques exemples pour illustrer le bien-fondé de cette approche. Aucun observateur raisonnable et objectif ne peut nier que les progrès enregistrés par l'Humanité à travers son histoire sont le fruit des apports successifs des grandes civilisations : la civilisation chinoise, la civilisation pharaonique, la civilisation gréco-romaine, la civilisation arabo-musulmane, la civilisation européenne, la civilisation américaine et la civilisation asiatique...

Les cultures dans le contexte de la mondialisation

Les phénomènes culturels n'échappent pas à la globalisation et leurs transformations suscitent des débats passionnés. Le terme de « culture » revêt deux acceptions différentes. Au sens large des ethnologues, la culture est un ensemble intégré de normes, de représentations et de comportements acquis par l'homme en tant que membre d'une société. Facteur d'identification au sein d'un groupe et de différenciation à l'égard des autres groupes, cet ensemble est transmis par des traditions sans cesse reformulées en fonction du contexte historique. La seconde caractérisation, plus restreinte, défendue par les sociologues, se rapporte aux créations artistiques et symboliques, au patrimoine et aux biens culturels (livres, films, musique, arts plastiques, etc.). Ces deux acceptions soulèvent des débats ayant des enjeux distincts, le premier enjeu porte sur le devenir des « cultures de la tradition » et sur les conditions d'expression des identités culturelles alors que le second enjeu concerne les industries culturelles, de plus en plus concentrées et soumises aux effets de la révolution numérique.

Deux mouvements tendanciels marquent la situation symbolique, culturelle à l'ère de la globalisation effrénée. En effet, d'une part, en multipliant les échanges, la globalisation aiguise les différences et attise les antagonismes entre identités culturelles, et, d'autre part, pour limiter ces antagonismes et préserver le patrimoine de l'humanité, on voit se profiler des dispositifs internationaux visant à promouvoir la « diversité culturelle». La globalisation modifie la nature des conflits locaux et internationaux, et en particulier multiplie les tensions à caractère religieux, ethnique et linguistique. Plusieurs lignes de clivage expliquent ces tensions, à commencer par les rapports Nord/Sud, qui favorisent la propagation des valeurs occidentales et érodent les langues et mémoires ancestrales. Il faut noter, en outre, les oppositions entre Occident et monde arabe et musulman fondées sur divers traumatismes partiellement exorcisés, tels la colonisation, et qui engendrent des réactions contrastées allant du refus de l'impérialisme culturel à l'attirance pour le modèle occidental. *De facto* les tensions entre religion et laïcité se sont renforcées ces dernières décennies. En effet, si les sociétés postindustrielles paraissent « désenchantées» (à

l'exception notable des États-Unis), partout ailleurs les valeurs religieuses semblent progresser. Les flux migratoires sont également générateurs de tensions, pour les migrants et leurs familles, mais aussi lorsqu'ils affectent des populations qui subissent ou pensent subir des menaces pour leur bien-être, leur sécurité et leur identité culturelle. Enfin, plusieurs autres clivages culturels caractérisent l'époque actuelle: à la protection des cultures nationales s'opposent la circulation internationale des œuvres et des connaissances ; la disparition de nombreux parlers vernaculaires contraste avec la domination de quelques grandes langues véhiculaires ; l'affirmation d'une «commune humanité» contredit la valorisation des minorités ethniques, des créolisations et des métissages. Parfois, le champ culturel lui-même engendre des luttes : les enjeux de la différence s'avivent et deviennent conflictuels. Mais le plus souvent, la culture est moins l'agent que l'otage de rapports de forces, économiques ou politiques, qui l'investissent et l'instrumentalisent. Des individus et des institutions sont alors prêts à utiliser les identités culturelles, réelles ou imaginaires, pour en tirer des bénéfices moyennant la rhétorique de « l'exception culturelle » cachant en réalité des volontés protectionnistes ; la référence abusive d'anciens États communistes aux « valeurs asiatiques » pour justifier leur nouvelle voie capitaliste ; l'utilisation politique des caricatures du Prophète Mohammad dans certains pays ; etc. En même temps qu'elle suscite de nouvelles tensions culturelles, la globalisation peut réduire la capacité des États à les gérer.

La convention de l'Unesco (2005), forces et limites

Les instances internationales ne sont pas toujours en mesure de pallier les carences étatiques en matière de gestion des contradictions et des conflits. C'est la raison pour laquelle l'Unesco, fidèle à sa mission éducative, préfère anticiper et prévenir en promouvant le respect des expressions culturelles. Le fait qu'il existait déjà des conventions internationales concernant la culture, mais aucune n'abordait de manière globale la question de la diversité culturelle dans la mondialisation. Il en résultait l'impossibilité, pour les États, d'adopter des mesures limitant la circulation des biens et des services culturels. En réponse à ces préoccupations, l'Unesco a ainsi échafaudé une

nouvelle convention destinée à réhabiliter l'intervention publique dans le domaine culturel, *la Convention de l'Unesco sur la protection et la promotion des expressions culturelles.* Ce projet s'enracine dans l'échec des propositions sur l'«exception culturelle », lors des négociations qui ont abouti à la mise en place de *l'Organisation Mondiale du Commerce* (OMC). Partant, il s'agissait de passer de la logique défensive de « l'exception » à une approche plus positive en termes de « diversité ».

Le texte entré en vigueur en 2005 est centré sur « les expressions qui résultent de la créativité des individus, des groupes et des sociétés». Il vise essentiellement les contenus, c'est-à-dire les messages transmis, et non des formes ou des canaux précis. La « protection » et la « promotion » de la culture y sont presque toujours associées, c'est dire que l'approche incorpore l'ouverture aux autres cultures et le développement des échanges interculturels. De plus, le texte insiste sur la souveraineté et les moyens d'action des États ; avant tout, il veut les inciter à exercer leurs prérogatives et à s'engager activement en faveur de la diversité. Le texte ne définit pas les mesures que les États peuvent prendre, ce qui leur laisse le libre choix des moyens. Il fournit seulement des exemples d'interventions possibles. On y trouve notamment les quotas, les dispositifs en faveur des artistes ainsi que les mesures de soutien des industries culturelles nationales indépendantes et du secteur informel afin de leur garantir un accès aux moyens de production, de diffusion et de distribution. Toutes ces mesures sont fondées sur « la nature spécifique des activités, biens et services culturels », ce qui les exclut des règles du *Federal Open Market Committee* (FOMC).

Parmi les critiques adressées à la Convention, il y a son caractère réducteur qui l'empêche de traiter des droits culturels et de leur respect. De même, elle n'a pas une vision politique de la question de la diversité culturelle; tout simplement, elle n'aborde pas la question des mesures attentatoires aux Droits de l'Homme ; en outre, elle ne vise que les droits des individus, à l'exclusion de toute référence à des droits collectifs de groupes, alors même qu'elle mentionne à plusieurs reprises les « minorités» et les « peuples autochtones ». Si le texte affirme clairement les droits des États, les obligations de ces derniers ne sont que suggérées. Le vocabulaire employé en est un bon

révélateur : il est dit qu'ils doivent «s'efforcer», «s'employer», «favoriser», « encourager », etc. Ces formulations vagues viseraient à ne pas dissuader les États les moins riches d'adhérer à une convention leur imposant des contraintes auxquelles ils ne pourraient faire face. Il est évident que la recherche du compromis entre les Etats est à l'origine de ces limitations car la Convention pourra d'autant plus peser qu'elle sera largement ratifiée. Son impact est tributaire du degré d'adhésion qu'elle recueillera car si elle ne peut lier juridiquement des négociations commerciales, elle peut servir d'appui pour marquer politiquement la limite entre ce qui est négociable et ce qui ne l'est pas. Pour qu'elle puisse remplir une telle fonction, il lui faut un soutien non seulement très large quantitativement mais aussi représentatif qualitativement. Par la suite, sa crédibilité dépendra de son application effective, à commencer par la création des organes prévus pour en assurer le suivi. La première réunion de la *Conférence des Parties* a été convoquée en juin 2007, afin de respecter l'exigence que les membres du Comité intergouvernemental soient élus dès l'entrée en vigueur. Ceci est d'autant plus important que ce Comité intergouvernemental est doté d'attributions nombreuses, telles que l'établissement de procédures de consultation entre les parties et la préparation de directives opérationnelles. Mais le facteur principal de crédibilité de la Convention résulte nécessairement de l'usage que les États eux-mêmes en font. La plupart des engagements qu'elle contient ne prescrivent pas de résultat précis et constituent tout au plus des obligations de comportement.

La Convention devrait réguler les conflits patents et juguler les conditions des conflits potentiels en confortant les conditions de la pérennité des cultures des communautés faibles et dominées face aux puissants moyens de communication comme la TV, la radio, l'internet, etc. qui véhiculent et imposent *de facto* la culture des grandes puissances. C'est ainsi que les vedettes américaines du cinéma, du sport et de la chanson contribuent fortement à imposer leur culture à la jeunesse du monde entier. De même, les dessins animés nippons marquent de leur empreinte la conscience de l'enfance mondiale. Bref, la puissance économique favorise la force de la culture qui l'accompagne. Ainsi les modèles culturels, pensée, mythes, croyances,

mode vestimentaire, mode de vie, etc. tendent à s'homogénéiser à travers les continents mais toujours du Nord vers le Sud. Cette homogénéisation culturelle a des effets positifs comme elle a des effets négatifs. En effet, le fait que les idéaux de la démocratie, les valeurs de la modernité transcendent de plus en plus les frontières est en soi bénéfique dans la mesure où les sociétés autrefois enclavées ou fermées s'ouvrent forcément sur d'autres sociétés plus ouvertes, plus développées. Elles découvrent ainsi la démocratie, les droits humains, l'égalité entre les sexes, la différence culturelle et langagière, la prospérité et les bienfaits du développement économique. Elles prennent ainsi conscience des avancées réalisées par d'autres sociétés, elles s'en inspirent, elles s'identifient à elles... elles deviennent parfois plus revendicatives, plus exigeantes à l'égard des gouvernants. C'est ainsi qu'elles forcent le changement... mais un changement consenti dans lequel elles sont parties prenantes et non un changement subi du fait d'une volonté impériale.

Les effets de la globalisation ne sont cependant pas perçus automatiquement de façon positive pour toutes les sociétés. Loin s'en faut. Nous pouvons même dire que les effets de la globalisation peuvent être pervers. Prenons des exemples dans le domaine de la culture. La France adopte une attitude anti-globalisation pour préserver sa culture supposée mise en danger par la culture anglo-saxonne. Elle a ainsi développé la théorie de « l'exception culturelle » pour soutenir ses produits culturels, notamment dans les domaines du cinéma et de la chanson en exigeant que des quotas soient réservés à la production française dans les salles de cinéma, dans les festivals, dans les émissions radiophoniques et télévisuelles malgré le fait que l'économie française s'inscrit dans le libéralisme économique. Il existe même une loi qui impose l'usage de la langue française dans les administrations, les universités, la recherche et dans le domaine public, « la Loi Toubon » du 4 août 1994 relative à l'emploi de la langue française et destinée à protéger le patrimoine linguistique français. Elle vise un objectif stratégique, celui d'assurer la primauté de la langue française en France où elle est menacée par l'extension de l'anglais, à travers trois mesures : l'enrichissement de la langue ; l'obligation d'utiliser la langue française et la défense du français en tant que langue de la

République (article 2 de la Constitution de 1958). Dans la continuité de l'esprit de cette «loi», le gouvernement Fillon relance aujourd'hui le débat sur «l'identité nationale» en France avec, semble-t-il, des relents de xénophobie dans le Pays des Lumières. En effet, des millions de Français de souche développent des sentiments de xénophobie sinon de racisme à l'endroit des immigrés, notamment maghrébins lors même qu'il est évident que la migration est un phénomène qui accompagne la globalisation et le développement des moyens médiatiques qui, normalement, s'ouvrent sur la différence culturelle.

A l'autre extrême, en Hollande, en réaction contre un modèle socioculturel qu'elle rejette, la diaspora marocaine, notamment la jeunesse supposée dépossédée de son identité, est fortement tentée par le repli identitaire, en particulier en mettant en avant des valeurs religieuses. Le racisme de certains secteurs de la société, l'exclusion sociale de certains groupes exogènes ainsi que la permissivité sexuelle en cours dans la société hollandaise sont mal perçus par les immigrés marocains. Sans moyens culturels et socio-économiques leur permettant une meilleure intégration dans la société d'accueil, des jeunes se replient dans les valeurs religieuses traditionalistes et développent un sentiment de haine à l'égard des symboles de cette société. Des drames comme l'assassinat de Théo Van Gogh par Mohammed B. sont un exemple de cette recherche folle de l'identité exclusive. L'un des facteurs explicatifs possibles de cet état de fait est que dans son approche de la mondialisation le monde occidental est égoïstement sélectif, il est pour l'ouverture des marchés des pays du Sud face aux produits de leur économie, la circulation libre de ses citoyens vers ces pays mais il ferme ses frontières devant les ressortissants des pays du Sud. L'Europe a commencé par employer la main-d'œuvre du Sud dans les secteurs de travail pénible, dans des conditions difficiles et avec un salaire inférieur à celui des nationaux. Aujourd'hui, des droits sont reconnus aux migrants, ce qui *a priori ne justifie plus que* la liberté puisse être accordée aux uns et refusée aux autres ... sous prétexte de la différence culturelle et religieuse.

Globalisation et « culture populaire »

Dans une vision ouverte de la problématique de la « culture populaire », la problématique de la culture populaire et des défis de la mondialisation est importante car elle invite à placer les défis qu'affronte la culture marocaine à un niveau global. En effet, elle conduit à la faire sortir de son enclavement, de son territoire limité à l'espace géographique local et régional pour la situer au niveau national et international. Elle élargit, en outre, l'espace social de « la culture populaire» en la soustrayant à la sphère mercantile qui en fait un objet réifié dans le cadre de la production marchande. C'est, nous semble-t-il, ainsi que nous pourrons évaluer cette culture, ses forces et ses faiblesses, en la plaçant dans le contexte des grands courants qui traversent la culture universelle et en la confrontant aux enjeux des conflits culturels qui agitent le monde. Dans cette perspective, nous voudrions contribuer au débat sur cette thématique, en citoyen concerné par les questions de la pensée et de la culture, en proposant quelques réflexions que nous inspire la notion de «culture populaire » dans ses rapports à la culture amazighe et à la culture nationale.

La globalisation, un phénomène universel et irréversible

Nous commencerons par rappeler un fait trivial, à savoir que la globalisation est un phénomène historique irréversible auquel il convient non seulement de s'accommoder mais surtout qu'il faut maîtriser, s'approprier, assimiler afin de le mettre à contribution de manière positive. Il est vain et illusoire de penser qu'il est possible de faire abstraction de l'impact de la globalisation sur les cultures des communautés dénuées de pouvoir économique. La globalisation est une donne objective dont il convient de mesurer l'impact négatif autant que l'impact positif dans le cadre d'une approche systémique. C'est un phénomène que la culture marocaine a connu de puis au moins l'Antiquité dans le contexte de ses relations successives avec les civilisations phénicienne, romaine, arabo-musulmane, espagnole, portugaise et française. Aujourd'hui encore, le substrat de ces cultures est présent, à des degrés divers, dans le paysage culturel marocain, et l'impact de la culture occidentale est encore plus radical avec la prééminence de la culture anglo-américaine. Dans un avenir

proche, il faudra s'inscrire positivement dans le processus "d'asiatisation du monde" en s'ouvrant sur les cultures chinoise, indienne et japonaise, des cultures qui ont justement évolué en assimilant les apports positifs de la culture occidentale, tout en préservant leurs fondements propres.

L'ouverture sur la globalisation est moins un choix qu'un impératif historique. Partant de cette prémisse, le dilemme auquel est confrontée la culture marocaine se réduit au dilemme shakespearien : "être ou ne pas être". Or, la Constitution stipule que la culture marocaine est et doit être. Mais, comment traduire cette conviction dans le réel politique, économique, social, culturel et technologique ? En d'autres termes, comment l'Etat, les institutions, la société et les individus peuvent-ils, doivent-ils, apporter leur contribution pour que la culture marocaine puisse faire face aux enjeux de la globalisation et relever ses défis ? Il est certain que l'attitude qui consiste à vilipender la globalisation en considérant qu'elle n'est que le médium qui impose la culture anglo-saxonne impérialiste qui phagocyte les cultures des communautés dominées est une attitude idéologique irréaliste et à la limite irrationnelle. Le dilemme est de savoir comment assimiler la culture universelle dominante, en faisant de ses principes actifs le ferment qui renouvelle les structures et les formes de la culture marocaine.

Historiciser la « culture populaire »

Sur le plan conceptuel, il convient de revisiter la notion de « culture populaire » en la replaçant dans son contexte historique et en la passant au crible de la critique épistémique. Commençons par retenir une définition générale de la notion de « culture » pour préciser ensuite ce que nous entendons par « culture populaire ». La culture comme socle unitaire est l'ensemble des modes de pensée et d'action partagés, à des degrés divers, par les membres d'une communauté ou d'un groupe social ; la culture comprend ainsi une composante matérielle qui englobe l'architecture, le bijou, le tapis, la poterie, le travail sur bois, etc., et une composante immatérielle qui comprend la littérature, le chant, la danse, le cinéma, le théâtre, les arts plastiques et graphiques, etc. Elle comprend également les

modes d'organisation socio-économique qui s'expriment à travers les institutions dites « traditionnelles » comme l'*azerf* (droit coutumier), *lajmât* (assemblée communautaire), *agdal* (mise en défens de l'herbage), *tawiza* (entraide), *aqqn n tagant* (mise en défens de la forêt), *azerf n waman* (droit coutumier réglant la gestion de l'eau), etc. ; et les modes concurrents propres aux institutions modernes comme la représentation politique, le corpus juridique, l'organisation sociale, la production économique, etc. Tous ces éléments font partie intégrante de la «culture communautaire» ou «culture populaire», dans une acception générale. A l'examen, il apparaît que cette notion est polysémique et du coup empreinte de confusion épistémique. En effet, elle a été employée au moins avec deux acceptions distinctes, celle de « la culture populaire » et celle de « la culture du peuple».

Culture populaire, culture du pauvre, culture du peuple

La notion de « culture populaire » est employée dans le sens de culture des couches populaires déshéritées économiquement, socialement et culturellement (cf. R. Hoggart, 1970; P. Bourdieu, 1979). En quelque sorte, au Maroc, ce serait la culture des pauvres, la culture de la périphérie sous-développée, ou encore la culture du « Maroc inutile ». Les formes qu'elle prendrait sont celles du « folklore » véhiculé par les « dialectes ». Elle s'oppose ainsi à la « culture savante » des élites véhiculée par les « langues prestigieuses » dotées du pouvoir politique, du pouvoir matériel et symbolique. La «culture populaire» en est ainsi arrivée à être une notion péjorative et dévalorisante. Quant à la notion de «culture du peuple», elle est employée dans un contexte historique particulier, celui des années 1970, marqué par la prédominance de l'idéologie de la «révolution culturelle » dans sa version maoïste et véhiculée à travers l'idéologie de l'extrême gauche française, notamment dans le sillage de mouvement « La cause du peuple » en France et dans celui de la mouvance « Servir le Peuple » au Maroc, toutes deux glorifiant « le peuple » en l'investissant de la mission de libération de l'humanité. La «culture du peuple» est conçue comme l'expression ou le reflet des conditions de vie matérielle et symbolique des masses populaires dans leur combat pour la dignité et l'égalité des chances. Certains y

verraient aujourd'hui une idéologie populiste qui pourrait conduire à des dérives absolutistes.

L'historicisation de la «culture populaire» est assurément une opération critique nécessaire à la mise en perspective de la production symbolique des groupes sociaux dominés. Avec le recul historique, nous ne pouvons qu'admettre que les deux notions de «culture populaire» et de «culture du peuple» ont été utilisées par les sociologues et les anthropologues de la culture à des fins idéologiques qui ont contribué à leur opacité épistémique. En effet, la « culture populaire » a parfois servi de terrain de lutte entre les tenants d'une conception de la «culture des masses populaires » avec une autre qui, au nom du relativisme culturel, établit un égalitarisme virtuel entre les cultures du monde d'une part, et les cultures des groupes sociaux d'autre part. Cette conception, qui met en exergue la richesse thématique, la complexité de forme et de contenu de la «culture populaire», proclame que cette dernière n'a rien à envier à la culture savante, élitaire, intellectualiste et bourgeoise des classes dominantes (cf. A. Khatibi, 1983 ; M. Mammeri, 1991; A. Boukous 1995). Elle est corroborée, dans une certaine mesure, par la conception de P. Bourdieu (1974) qui repose sur le syllogisme suivant : le peuple est dominé et pauvre, du coup la « culture populaire » est pauvre et dévalorisée ; inversement, la culture des groupes dominants sur le plan économique est riche et prestigieuse. Au sujet de la théorie de P. Bourdieu, il convient cependant de noter ses analyses concernant la culture dans lesquelles il montre la cohérence et la complexité de la culture amazighe (v. Idem. 1972), analyses qui s'écartent de la vision mécaniste de l'approche développée par Bourdieu dans *La Distinction* (1979). En définitive, juger hors de son contexte la «culture populaire » à partir des canons de la culture savante et élitaire ne peut conduire qu'à la dépréciation de la première ; en revanche, l'évaluer sur la base de sa propre esthétique, de ses conditions de production propres, c'est l'appréhender de manière objective et historicisée. Sur le plan méthodologique, c'est tenir compte de la bipolarité autonomie/hétéronomie de la «culture populaire » dans la relation qu'entretiennent les termes du processus

de production de cette culture, à savoir les producteurs - les conditions de production -et le produit en soi.

Culture populaire et culture amazighe

II a parfois été considéré que la « culture populaire » englobe une composante d'expression amazighe et une autre d'expression arabe dialectal, sachant que les deux composantes s'expriment en dialectes (littérature orale, chant), adoptent des techniques de production non sophistiquées (artisanat), sont produites par des agents d'extraction populaire (artisans et artistes populaires) et sont exposées sur le marché en tant que produits dévalorisés (folklore). Cette assimilation, si elle pouvait être soutenue il y a quelques décennies (v. A. Boukous, 1977; M. Mammeri, 1991), n'est plus de mise aujourd'hui avec le renouveau, la promotion et la reconnaissance institutionnelle de la culture amazighe. En effet, l'amazighe est à présent une langue écrite, une langue et une culture prises en charge par le système éducatif et par les médias audiovisuels. La culture connaît un développement inédit en élargissant le répertoire des formes traditionnelles en intégrant de nouveaux modes d'expression (roman, nouvelle, théâtre, cinéma) ; enfin, elle est produite et consommée par des groupes sociaux qui ne sont plus exclusivement des « gens du peuple », notamment par la petite et la moyenne bourgeoisies. La sophistication sociale et esthétique d'une partie de la culture amazighe n'autorise plus à la considérer comme partie intégrante et exclusive de la «culture populaire».

De fait, la culture amazighe connaît des changements profonds induits par son contact avec d'autres cultures souvent plus puissantes, plus compétitives. Ces changements sont observables dans les domaines de la culture immatérielle et dans ceux de la culture matérielle. La littérature passe progressivement de l'oralité à l'écriture; ce passage se fait par la perte d'un certain nombre de propriétés esthétiques, formelles, linguistiques et rhétoriques et rythmiques. Mais elle gagne en extension du répertoire, en enrichissement des genres et des types, en technique d'écriture et en thématique. Les arts amazighes, notamment le travail de l'argent, du

bois, du tapis, 1'architecture, ont une renommée internationale auprès des spécialistes. Les groupes de musique adoptent une instrumentation moderne, une rythmique et des arrangements sophistiqués, ce qui leur permet d'être appréciés par la jeunesse et d'élargir leur audience à l'échelle nationale et internationale. Les défis à relever par les créateurs et les artistes sont nombreux. L'un des plus importants réside dans la mise à niveau des intervenants dans ce secteur, en termes de gestion professionnelle, de qualité des productions, d'encouragement et de motivation des artistes, d'organisation syndicale, de couverture sociale et médicale qui pourraient offrir de meilleures conditions de travail pour une production de qualité. C'est l'un des défis de la modernité véhiculée par la mondialisation.

Culture populaire, gouvernance citoyenne et droits humains

Sur le plan politique, l'égalité des chances entre les différentes composantes de la culture nationale présuppose des conditions de bonne gouvernance permettant la conception et l'exécution de politiques publiques qui assurent la promotion de la «culture populaire». L'un des effets induits de la globalisation consiste à nous faire prendre conscience du fait que la culture politique qui est en mesure d'assurer une gouvernance de qualité, une gouvernance citoyenne, à tous les niveaux de la structure étatique et de la structure sociale, est la seule option possible pour un Maroc qui veut être performant et crédible dans le concert des nations (v. Le Maroc possible 2006); c'est aussi la seule option viable pour les organisations politiques qui veulent s'inscrire dans la modernité et dans la durée historique. Ainsi la position des partis à l'égard de la «culture populaire » et de la culture amazighe ne peut être ni l'exclusivité ni l'exclusion. Les allégeances politiques ne sauraient être népotistes, tribalistes ou régionalistes mais nationales et citoyennes. Certes la promotion de la culture amazighe relève de "la responsabilité nationale, elle n'est la propriété exclusive d'aucune partie", mais si l'on veut donner du sens à cette assertion, il convient de réaliser le consensus nécessaire à sa protection constitutionnelle et à la mise en œuvre de son institutionnalisation, c'est le meilleur

garant à la fois contre son instrumentalisation partisane ou identitaire, et contre son exclusion ou sa marginalisation. C'est aussi le meilleur soutien à apporter à la culture amazighe pour consolider sa position sur le marché des biens symboliques et, de ce fait, pour la valoriser politiquement dans sa compétition avec les autres cultures en présence dans la société et dans les institutions.

Sur le plan des droits humains, il convient également de se départir d'une compréhension réductrice qui les limiteraient aux droits civiques, sociaux et économiques; les droits culturels et linguistiques font partie intégrante des droits humains. Aussi la reconnaissance du droit de la culture amazighe à la protection, au développement, à la valorisation et à la promotion est une condition nécessaire pour que la culture nationale soit unie dans sa diversité et qu'elle serve les objectifs et les intérêts majeurs de la nation. Les avancées proposées par le projet de création du Conseil national des langues et de la culture marocaine en la matière sont louables; mais dans les faits, il convient d'approfondir l'intégration des valeurs positives véhiculées par la culture amazighe dans le programme national de la promotion de la culture des droits humains dans l'éducation.

Sur le plan social et économique, les fondements matériels de la culture amazighe représentés par l'économie rurale, agraire, pastorale sont battus en brèche par l'économie libérale agressive. De ce fait, la majorité des régions amazighophones se trouvent enclavées dans le croissant stérile de la pauvreté et de la précarité. C'est pourquoi ces régions se vident de manière continue de leurs forces vives suite à l'exode rural et à la migration vers l'étranger. L'urbanisation forcée des amazighophones s'accompagne généralement de leur assimilation culturelle et linguistique. Dans ce nouveau contexte économique imposé par la transformation de l'économie et de la société marocaines dans le sillage de la mondialisation, la culture amazighe soutient difficilement la compétition avec les cultures fortes, puissantes, dominantes. La prise de conscience de l'importance de la dimension culturelle dans le développement chez les promoteurs économiques peut créer les conditions de résilience, de résistance et de durabilité de la culture

amazighe. Cette prise de conscience pourrait se traduire par le soutien à la langue et à la culture amazighes en termes de production dans les domaines du cinéma, du théâtre, de la télévision, de la radio, et par l'encouragement des artistes et des créateurs en général. Cette proposition vise à défendre l'idée selon laquelle la culture n'est pas une abstraction coupée de la réalité économique mais bien un produit social qui a ou qui n'a pas de valeur sur le marché. La promotion de la culture amazighe incombe aussi aux citoyens qui, selon qu'ils adoptent une attitude positive ou une attitude négative à l'endroit de la culture amazighe, favorisent ou entravent sa mise à niveau, son habilitation et son développement pour être et demeurer une culture de l'époque moderne qui enrichit l'écosystème culturel de l'humanité.

Culture populaire et fracture technologique

Sur le plan technologique, toute culture ne peut raisonnablement prétendre à la durabilité, à l'efficacité, à la viabilité sans veille technologique. Dans cette perspective, la culture amazighe s'approprie progressivement les outils technologiques nécessaires à son développement. C'est ainsi que le travail accompli par l'Institut royal de la culture amazighe (IRCAM) dans le domaine de la recherche-développement en matière d'application des NTIC à l'amazighe a conduit à:

(i) la normalisation et au codage de la graphie tifinaghe, graphie millénaire qui a donné la graphie standard-Ircam codifiée par l'IRCAM et homologuée par l'organisation internationale ISO-Unicode. C'est une opération permet l'usage de normes codifiées identiques pour tous les usagers de l'alphabet tifinaghe. Cette graphie est aujourd'hui utilisée comme option dans la téléphonie mobile ;

(ii) l'élaboration d'un jeu de polices de caractères varié permettant la saisie de textes sur ordinateur ;

(iii) la mise en œuvre du clavier tifinaghe; et

(iv) l'élaboration de supports multimédias favorisant la diffusion, le rayonnement, l'apprentissage de la langue et de la culture amazighes.

La veille technologique nous est imposée par la mondialisation. Aucune culture ne peut être compétitive sur le marché des biens symboliques sans assimiler la technologie moderne. Sur ce terrain, modestement, la culture amazighe fait ses premiers pas.

Conclusion

Les réflexions avancées dans ce chapitre concernent la notion de «culture populaire» dans sa relation aux défis de la mondialisation. Sur le plan épistémique, nous voyons comment l'approche anthropologique (v. Hoggart, idem) et l'approche sociologique (v. Bourdieu, idem) conduisent à des saisies tranchées ; la première approche survalorise la «culture populaire» alors que la seconde l'objective. La mise en contexte historique des deux approches montre la nécessité de l'analyse concrète de la situation concrète que vit la « culture populaire » pour en apprécier les forces et les faiblesses. En rapport avec la problématique de la « culture populaire », nous proposons quelques pistes de recherche susceptibles d'appréhender le cheminement de la culture amazighe dans son processus d'autonomisation/hétéronomisation par rapport à la « culture populaire». Ce cheminement montre comment la culture amazighe s'inscrit dans un processus de détachement progressif du champ de la « culture populaire » par le renouvellement du statut du producteur, des formes et des contenus, des techniques, des modes d'expression, de production et de réception.

L'inscription de la « culture populaire » et de la culture amazighe dans la modernité présuppose des conditions politiques, économiques, sociales et culturelles dont les unes devraient être le résultat d'une évolution naturelle de l'Etat et de la société dans le sens de la gouvernance citoyenne sur la base d'un contrat social; les autres seraient le résultat de l'impact des effets de la globalisation avec ses défis et ses enjeux. La gestion de la nouvelle situation

symbolique requiert alors une gestion rationnelle et efficiente des contradictions, des paradoxes et des dilemmes des contraintes de la globalisation et des données de la localisation. En bref, une gestion consensuelle dans le cadre conjoint de la globalisation et de la localisation, celui de la glocalisation. La glocalisation pourrait être un vecteur de progrès, de prospérité et de compréhension mutuelle pour la communauté internationale à condition qu'elle ne soit pas fondée sur des calculs égoïstes de la logique mercantile qui font que les grandes puissances l'utilisent en fonction de leurs intérêts exclusifs. Une glocalisation juste et équitable doit être fondée sur les principes suivants : le principe de l'altérité culturelle, c'est-à-dire la reconnaissance du caractère hétérogène et multiculturel des sociétés humaines ; le rejet de l'idéologie totalitaire et absolutiste et le respect des identités linguistiques et culturelles, sans verser dans la dérive identitaire et son corollaire le communautarisme. Dans cette perspective, il convient d'appréhender la question amazighe dans sa nature multidimensionnelle eu égard aux enjeux multiples qu'elle implique et les stratégies mises en œuvre par les acteurs sociopolitiques. D'où la nécessité pour l'ensemble des acteurs, l'Etat, les stratèges, les politologues, la classe politique et la société civile, d'accorder l'intérêt qu'elle mérite à la gestion de la diversité culturelle et linguistique sachant qu'elle pourrait bien représenter le théâtre d'enjeux politiques et socio-économiques dépassant la dimension symbolique *stricto sensu*.

Parmi les enjeux de l'étiolement de la diversité culturelle dans le contexte de la globalisation figure la question des convergences culturelles, de l'entre-deux, et d'une manière plus générale "l'interculturalisme" comme utopie pouvant avoir un attrait pour certains couches sociales.

Interculturalité, réalité et utopie

En hommage à
Abdelkébir Khatibi (1933-2009)

L'interculturalité : un problème de l'heure

La culture universelle traverse une crise grave en cette fin de XX^{e} siècle, une crise exacerbée par l'exercice de la dominance sans partage de l'Occident et le refus de cette dominance par de larges secteurs des sociétés du Sud. Dans les pays de tradition arabo-musulmane, ce refus prend de plus en plus la forme du rejet de la culture et des valeurs occidentales. Face à la volonté de fermer le champ symbolique à l'influence étrangère jugée pernicieuse, émerge un discours qui prône la *paix culturelle* par la réception positive et réciproque de la culture de l'autre. Nous appelons *interculturaliste* le discours qui tente de conceptualiser l'interaction des langues et des cultures et l'échange interculturel dans la perspective de l'édification d'une culture universelle en partage.

Nous voudrions ici examiner le discours interculturaliste tel qu'il est performé au Maroc. Nous tracerons d'abord à grands traits l'historique des études interculturelles, ensuite nous mettrons en exergue les principales thèses de ce discours et enfin nous replacerons ce dernier dans le champ culturel marocain.

Emergence des études interculturelles

Le souci de connaître la culture de l'autre est un phénomène ancien qui remonte à la période de l'ouverture des pays les uns sur les autres; l'Europe a tôt fait d'organiser des missions de "reconnaissance" dans les pays étrangers, notamment à partir du XIX^{e} lorsque la France, l'Angleterre, l'Allemagne, la Russie, l'Espagne, etc. ont envoyé des équipes multidisciplinaires comprenant géographes, prêtres, historiens, linguistes, politologues,

folkloristes, etc. pour procéder à des enquêtes à des fins de collecte d'informations visant à mieux connaître les pays et les communautés inscrits dans le projet colonial (v. Missions françaises de Segonzac, Gentil, Flotte de Roquevaire au Maroc au début du XX^{e} siècle). Certains pays du Sud ont également envoyé en Europe des émissaires chargés de s'informer sur certains pays européens, leur culture, leurs us et coutumes, leurs institutions, etc. (par exemple, le sultan Hassan I a envoyé en Europe 8 missions entre 1874 et 1888). Mais il ne s'agit pas là d'une approche interculturelle dans le sens d'une volonté d'échanges culturels ou de regards croisés visant une connaissance mutuelle. Dans le but de clarifier l'interculturel comme champ disciplinaire, nous allons procéder à un bref historique permettant de faire ressortir ce phénomène en tant qu'orientation académique aux USA, en France et aux Maroc. Aux USA, l'intérêt pour les études interculturelles *(cross-cultural studies)* date des années 1970, le symposium organisé en 1975 à San Francisco constitue la première rencontre d'envergure organisée sur cette question. En France, ce n'est que dix ans plus tard que le coup d'envoi des études interculturelles est donné à l'occasion du colloque tenu à l'Université de Toulouse-le-Mirail et qui a donné lieu à la publication de l'ouvrage *L'interculturel en éducation et en sciences humaines.* Au Maroc, l'éveil à l'interculturel est récent, en témoignent les colloques qui lui sont consacrés. Citons en guise d'exemples les premières manifestations universitaires consacrées aux études interculturelles: en 1992, la rencontre organisée par le *Groupe d'études maghrébines* et le département de Français de la Faculté des Lettres de Rabat sur le thème *L'identité culturelle au Maghreb* en hommage à Mouloud Mammeri*;* en 1993, le colloque organisé par le même *Groupe* avec les Facultés des Lettres de Rabat et de Kenitra sur le thème *L'interculturel, les sciences sociales et l'enseignement des langues;* la même année, le colloque organisé par la Faculté des Lettres de Rabat sur le thème *La perception réciproque des Marocains et des Allemands;* en mars 1994, le colloque organisé conjointement par les départements de Français de Facultés des Lettres d'Agadir, de Marrakech et de Grenoble, sur le thème *L'interculturel: problématique et espace de création;* en avril 1994, le colloque organisé par le département d'Espagnol de la Faculté des Lettres de Rabat sur le thème *Le regard*

croisé des Marocains et des pays de langue et de culture espagnoles; et le colloque organisé par le département d'Anglais de la Faculté des Lettres de Rabat sur le thème *Cultural Studies, Interdisciplinarity, and the University,* et d'autres rencontres académiques.

Ce rappel historique succinct vise à replacer cet intérêt dans son contexte pour constater que l'intérêt pour les études interculturelles est récent, et qu'au Maroc, il est le fait des chercheurs qui exercent dans les départements des langues étrangères. Ce contexte, quel est-il au juste?

(i) Aux USA, les études interculturelles s'inscrivent d'abord dans le cadre de préoccupations éducatives émanant essentiellement de sociologues de l'éducation. En effet, l'intérêt porté à *l'intercultutrel* procède de la volonté de prendre en charge au niveau de l'éducation les données socioculturelles du *melting pot* que constitue la société américaine. Ceci se manifeste dans le plurilinguisme et le pluriculturalisme de fait qui reflètent la coexistence de communautés linguistiques, ethniques et religieuses différentes dans l'espace américain. Les groupes sociaux visés sont les locuteurs des langues autres que l'anglo-américain standard et qui vivent selon des schèmes culturels différents de la norme culturelle dominante, c'est-à-dire les locuteurs des communautés immigrées, des groupes défavorisés et des groupes marginaux.

(ii) En France, *l'interculturel* est également une préoccupation éducative. En effet, enseignants, éducateurs, travailleurs sociaux et médecins considèrent que la prise en charge de la culture des communautés immigrées représente l'un des moyens d'intégration de ces communautés dans la société d'accueil. Les problèmes d'adaptation à la langue et à la culture françaises doivent au préalable être résolus au niveau de l'institution scolaire par l'enseignement des langues et des cultures minoritaires (locales et étrangères), ce qui en théorie devrait faciliter l'intégration des groupes concernés dans la structure sociale.

(iii) Au Maroc, l'intérêt porté à *l'interculturel* répond essentiellement à un besoin pédagogique et didactique dans les départements des langues étrangères, notamment le besoin d'introduire l'étude de la culture, de la civilisation et de la pensée qui constituent le référent de la langue et de la littérature à enseigner. L'hypothèse sous-jacente à cette conception de l'enseignement des langues étrangères est que la langue n'est pas seulement un moyen de communication mais aussi un véhicule de la culture et de la vision du monde. En d'autres termes, on dira que la maîtrise de la compétence linguistique d'une langue étrangère est une condition nécessaire mais non suffisante de l'usage adéquat de cette langue, cette compétence doit être accompagnée de la maîtrise de la compétence culturelle de la même langue. L'objectif des études interculturelles est justement de contribuer à faire acquérir à l'apprenant la compétence culturelle, dont l'acquisition de la langue étrangère n'est qu'un module.

L'interculturalité n'est cependant pas seulement une question de didactique des langues étrangères, c'est une problématique qui interpelle toute personne qui essaie de réfléchir sur l'interaction des langues et des cultures coexistant sur le marché marocain des biens symboliques, d'abord l'interaction des langues et des cultures nationales et locales entre elles et ensuite l'interaction de celles-ci et des langues et des cultures étrangères. Les secteurs du champ social qui sont les plus réceptifs à la vision interculturaliste sont aussi les spécialistes des langues étrangères, les enseignants, les chercheurs, les créateurs et en général les opérateurs ouverts sur la culture de l'autre, la culture de l'étranger.

Le discours interculturaliste

Comment l'*intelligentsia* moderniste conçoit-elle l'ouverture culturelle sur l'autre? La question de *l'ouverture* a retenu l'attention de tous les intellectuels soucieux d'intégrer la société marocaine dans la *modernité,* notamment A. Laroui et A. Khatibi. Considérons précisément le discours de Khatibi, discours *interculturaliste* par excellence.

Pourquoi privilégier le discours de Khatibi? Parce que, à notre sens, c'est lui qui a le plus contribué à la réflexion sur l'identité et la différence culturelles au Maghreb et qui a le plus écrit sur le rapport à l'Autre. Il pratique l'expérience de la différence en assumant tous les genres: chercheur, romancier, dramaturge, poète, essayiste et critique d'art ; en somme, toute son œuvre est consacrée à la problématique de *l'interculturel*. Ce sont cependant ses essais qui ont le plus explicité sa vision (v. Khatibi, 1983, 1987 et 1993). Nous reprenons ici, pour les besoins de l'exposition du discours interculturaliste, les principaux postulats du *Manifeste du métissage culturel*, un texte succinct mais dense publié dans l'hommage à Khatibi (v. Cheng et al., 1990, p. 149-150):

Postulat 1 *: Le métissage culturel est une donnée structurale de l'Histoire humaine.*

Postulat 2 *: Toute nation est, en principe, une pluralité, une mosaïque de cultures, sinon une pluralité de langues et de généalogies fondatrices, soit par le texte, soit par le récit vocal, ou les deux à la fois.*

Postulat 3 *: Cette pluralité n'est jamais dans un rapport d'égalité réel; elle est plutôt dans un rapport de hiérarchie et de dissymétrie. En son principe, la fonction de l'état est de gérer -avec pertinence ou sans- cette dissymétrie dont il est un principe paradoxal. Rapports donc de hiérarchie, de dissymétrie et de violence au cœur même du métissage.*

Postulat 4 *: Un des principes de l'éthique peut être ceci: c'est lorsque l'autre est maintenu, respecté dans sa singularité, que je peux être reçu peut-être par lui.*

Postulat 5 *: Le métissage culturel serait un art de vivre qui donne à penser et qui est basé sur une tolérance souple. Cette tolérance se regarde un peu de l'extérieur en maintenant un droit de regard sur sa propre intolérance et sur celles des autres.*

Dans le discours interculturaliste, le *métissage culturel* est une philosophie de la convivialité et du partage, une attitude humaniste qui intègre les différentes facettes de la culture, les facettes du *dedans,*

c'est-à-dire la culture amazighe et la culture arabo-musulmane, et les facettes du *dehors,* c'est-à-dire les apports de l'Afrique et ceux de l'Occident. Ainsi donc, la pluralité des référents culturels constitue en elle-même une source de richesse, à la condition, d'une part, que les actants culturels fondent leur attitude à l'égard des autres sur l'acceptation de leur différence, et d'autre part, que la société civile dans son ensemble soit en mesure de gérer positivement son identité plurielle. En l'absence de ces deux conditions, l'intolérance risque de prévaloir, la pratique de l'exclusion serait source de disharmonie et de prétexte à la violence.

L'hypothèse sous-jacente au discours interculturaliste peut être formulée dans le langage de la *Grammaire Universelle* (cf. Chomsky, 1986) dans les termes suivant: *l'espèce humaine dispose d'une compétence symbolique commune formée d'un ensemble d'universaux culturels qui peuvent varier d'une communauté à une autre dans leur forme et leur substance*. Khatibi (1993, p. 17-18) développe cette idée dans la métaphore de l'arbre, métaphore qui présente la culture humaine comme un arbre dans les racines sont diverses et le tronc uni :

> *Nous partons de l'idée que la ressemblance est la structure initiale et finale de toute communauté humaine. Structure sur laquelle viennent se greffer les particularités, les caractères de chaque ethnie, peuple et civilisation. C'est comme un arbre dont les racines se ramifient selon les variétés des branches. Mais, comme l'histoire nous l'enseigne, les branches finissent par cacher le tronc de l'arbre. Alors commence la volonté de puissance des uns sur les autres.*
>
> (Khatibi, 1993, p. 17-18)

Partant de cette hypothèse générale, le discours interculturaliste soutient que la culture marocaine est un tissu irrigué par des affluents culturels multiples, ceux de l'amazighité, de l'arabité, de l'islamité, de la judéité, de l'africanité et de l'occidentalité. La constituance de l'être marocain est donc structurée par des apports différents, si bien que la réduction de l'ensemble à une strate unique relève de l'arbitraire et du réductionnisme ; il procède aussi de la violence symbolique. Dans cet ensemble composé, « composite » selon le terme de P. Pascon, le patrimoine a pour fonction d'être la

mémoire collective, le signe de *la présence des morts parmi les vivants;* à ce titre, il appartient certes au passé mais il marque de son empreinte indélébile le présent, même si tant d'efforts sont déployés pour le travestir en produits folklorisés, pour le réifier en marchandise brute ou pour le refouler dans le tréfonds de l'impensé. La reconnaissance du patrimoine est donc une condition de la réconciliation avec l'identité de base, ce qui présuppose que la communauté le prend en charge non comme un prétexte au traditionalisme et au conservatisme, mais comme un signe vivant et dynamique capable d'insuffler le souffle vital *des morts-vivants* aux *vivants-morts.* D'autre part, l'inscription de l'être marocain dans le cours de l'histoire lui impose d'être aussi en accord avec la temporalité actuelle, temporalité dont le principe moteur est la civilisation moderne avec ses sciences et ses techniques.

Et de nouveau, nous butons sur la question de la langue car l'ouverture sur la civilisation moderne passe par la maîtrise de la langue étrangère, le français ou l'anglais. Pour Khatibi c'est le passage obligé par la francophonie pour des raisons historiques liées à la temporalité coloniale et à son substrat. Néanmoins, la francophonie ne signifie pas complaisance à l'égard d'une langue et d'une culture fétiches, affranchies de toute réserve ou acceptation inconditionnelle d'un modèle impérial. *L'attitude interculturaliste* se réclame d'un principe méthodologique, le principe de *la double critique,* critique de soi et critique de l'autre dans leurs errements et leurs égarements respectifs. Critique de soi lorsque le sujet verse dans le traditionalisme et se complaît dans la pensée et la pratique conservatrices, anachroniques, et critique de l'autre lorsqu'il se pare des atouts de la dominance technique, esthétique et stratégique. La double critique est ainsi un questionnement infini des prétentions absolutistes tant de l'Occident que du Levant, de l'Ego et de l'Alter. Elle est aussi proposition d'une pensée autre qui fait dialoguer les dissimilations, les dissymétries et les disharmonies à partir de l'écoute positive de toutes les voix, de tous les paradigmes et de tous les dialogismes qui nous interpellent.

Dans la perspective de l'inculcation de *l'esprit interculturaliste* dans la conscience du citoyen, Khatibi (1993) propose une stratégie de l'enseignement des langues au Maghreb selon trois critères : la réalité linguistique du pays, le contexte géostratégique et le caractère international de certaines langues. Les langues à enseigner seraient ainsi l'arabe en tant que langue officielle, l'amazighe en tant que langue de la culture patrimoniale, l'anglais en tant que première langue étrangère au regard de son universalité, enfin une deuxième langue étrangère au choix qui pourrait être le français, l'espagnol, l'allemand, l'italien, etc. La question de la langue amazighe est envisagée sous l'angle de la *paix linguistique*, c'est-à-dire la tolérance de la différence, la reconnaissance de la dimension historique de notre être, la réconciliation avec le passé antérieur. Remarquons que si Khatibi a eu le mérite d'être l'un des rares intellectuels connus à « reconnaître » l'amazighe, sa « position » devrait cependant être enrichie aujourd'hui par la prise en compte de la constitutionnalisation de l'amazighe en 2011, qui fait accéder cette langue au statut de langue officielle aux côtés de l'arabe et du coup légitime sa prétention à une situation meilleure.

La diversité culturelle et linguistique est incorporée dans le discours interculturaliste comme une réalité socioculturelle. Plutôt que de la nier, de la refouler ou de la travestir dans une pensée uniciste, il en fait une richesse de la situation symbolique, à condition que la contradiction entre les différents apports soit maîtrisée et que la démarcation ne conduise ni au solipsisme culturel ni à l'aliénation, qui sont respectivement l'aboutissement fatal de la différence sauvage et de l'identité extravertie. La clé de cette vigilance est pour Khatibi la *différence intraitable,* notion qu'il définit ainsi :

> *La différence intraitable est un dessaisissement de la métaphysique par une double critique, un double combat, une double mort (. . .): critique de deux métaphysiques, de leur face à face. En fait un choix, un seul est possible: penser le Maroc tel qu'il est, comme un site topographique entre l'Orient et l'Occident. Le Maroc en tant qu'horizon de pensée est encore innommable. D'une part, il faut l'entendre résonner dans sa propre langue (ses langues) et d'autre part, seul le dehors repensé, décentré, subverti, détourné de ses déterminations dominantes, peut nous éloigner de la nostalgie du père*

et l'arracher à son sol métaphysique ou, du moins, l'infléchir vers un tel arrachement. (Khatibi, 1993, p. 135-136)

L'interculturalité et *l'interlingualité,* qui est son véhicule, sont des tentatives de déconstruction-reconstruction d'une structure que l'on voudrait homogène et cohérente à partir de la déstructuration de systèmes culturels et linguistiques distincts dans la perspective idéale de l'élaboration d'une culture métissée. Le processus de l'élaboration de cette hybridation culturelle suppose simultanément un travail patient sur soi, c'est-à-dire sur les composantes de sa propre identité, et une approche positive de l'autre. Pour Khatibi, les conditions relevant de l'ordre de la déontologie, ce sont *l'hospitalité*, *la courtoisie* et *la délicatesse*.

L'interculturalité, mythe ou réalité ?

La temporalité du monde d'aujourd'hui, singulièrement perturbé, est marquée par l'exacerbation de la contradiction entre l'identité et la différence. Et du coup, le discours interculturaliste peut être interprété soit comme un discours naïf, innocent, soit comme un discours pervers ou encore comme un discours porteur d'une utopie, d'un idéalisme humaniste dans le meilleur sens du mot.

L'interculturalité, un discours dysfonctionnel

L'interculturalisme, en tant qu'expression de la relativité culturelle et comme volonté d'ouverture sur l'autre, apporte la contradiction aux certitudes confinées et aux visions pharisiennes d'obédience séculière ou régulière. Il signifie son regard historique à toute pensée de la clôture, de la pureté ethnique, de l'excellence généalogique, de la sacralité du référent et de l'élection divine. En retour, ce discours est considéré de façon critique par les fondamentalistes, les intégristes et les nationalistes. Pour les fondamentalistes (*salafistes*), le salut de la communauté arabo-musulmane réside dans le retour à la tradition du *salaf as-sâliħ*, à la pensée et à la conduite exemplaires des Anciens, ceux qui sont supposés être en conformité avec les préceptes du Coran et de la

sunna; les plus *avancés* prônent l'ouverture sur l'Occident mais une ouverture sélective, laquelle consiste à emprunter à ce dernier ses techniques de production et de gestion, ses produits technologiques, tout en rejetant ses valeurs parce qu'elles sont censées être en contradiction avec les valeurs arabo-musulmanes (cf. AI-Fâssî, 1966). C'est pourquoi le discours interculturaliste est considéré par ce courant de pensée théologique comme portant atteinte à la pérennité de ces valeurs dans leurs fondements.

Pour les intégristes, notamment les *Frères musulmans*, le discours interculturaliste est performé par les rationalistes adeptes de la laïcité (*al-qawmiya al-îlmâniya*) qui véhiculent la civilisation occidentale, civilisation qualifiée de « satanique » (*al-haḍâra al-šayṭâniya*). Selon ce courant, les caractéristiques de cette civilisation sont l'athéisme, le matérialisme et la dissolution des mœurs ; il allègue en outre que sur le plan linguistique les interculturalistes, en choisissant de parler et d'écrire en langues étrangères en terre d'islam, portent atteinte à l'arabe, langue sacrée par le message divin. Enfin, pour les *jihadistes* et les différentes tendances zélotes radicales, les intellectuels *interculturalistes* sont considérés comme aliénés à l'Occident (mughtaribûn), le devoir du bon musulman est d'exercer à leur endroit le devoir de prosélytisme (*al-daâwa*) sinon le devoir de violence (*al-jihâd*). Enfin, pour les nationalistes arabes, si l'on excepte le courant libéral inspiré par certains penseurs du mouvement de la *Nahḍa*, le discours interculturaliste est un indice de la dominance impérialiste occidentale (française ou anglo-saxonne), les intellectuels qui en sont les porteurs sont considérés comme des agents de l'impérialisme occidental car ils porteraient atteinte à l'intégrité du patrimoine linguistique et culturel arabe; par la profession de foi du relativisme culturel, ils sèmeraient le doute sur l'élection de la Nation Arabe (*xayru ummatin uxrijat li al-nâs*) et sur son message éternel (*al-risâla al-xâlida li-al'umma al-arabiya*); enfin, en employant les langues étrangères (notamment le français et l'anglais), ils contribueraient à affaiblir la langue arabe, laquelle constitue le fondement même de l'arabité (v. 'Aflaq, 1959).

On voit donc que le discours interculturaliste est rejeté tel un avorton de l'Occident par les *salafistes modérés* et *les nationalistes-*

arabes qui y voient un danger pour le citoyen non averti pour sa langue et sa culture, et selon les *intégristes,* c'est un *poison* qui menace la foi du musulman dans ses fondements et ses valeurs. Le rejet le plus radical émane des *jihadistes* qui tentent d'éradiquer par la violence toutes les manifestations de la civilisation occidentale.

L'interculturalisme, un discours marginal

Sur un autre mode, on peut aussi interroger l'adéquation du discours interculturaliste à la réalité socioculturelle du Maroc d'aujourd'hui. En effet, l'interculturalisme semble être un projet intellectualiste limité au microcosme de *l'intelligentsia* ancrée symboliquement dans la culture occidentale, notamment les écrivains d'expression française, et répondant aux attentes des classes urbaines favorisées, elles-mêmes ouvertes sur l'Occident pour la satisfaction de leurs intérêts matériels et/ou symboliques. Tout en saluant, l'effort fait par Khatibi et Laâbi pour rééditer leurs œuvres au Maroc afin les mettre à la portée du lectorat local, on peut se poser la question de savoir, par exemple, quelle est l'assise sociale de la littérature marocaine d'expression française, quelle est la qualité de la réception de cette littérature et, d'une manière plus générale, quel est l'impact du projet interculturaliste auprès des secteurs sociaux plus larges. Les réponses à ces questionnements resteront suspendues tant que des enquêtes centrées sur ces sujets ne sont pas menées *in vivo*, sur le terrain. Un premier élément de réponse est fourni par les résultats d'une enquête effectuée auprès de lycéens et d'étudiants; ces résultats révèlent, d'une part, que les ouvrages de littérature française sont peu lus et, d'autre part, que les littératures maghrébines ne passionnent que peu les lycéens et les étudiants; enfin, que les écrivains sont connus moins par leurs œuvres qu'à travers les médias. D'où la question de fond suivante : le dialogue des cultures est-il une réalité ou un mythe? La question vaut d'être posée car si l'ouverture sur et à l'Autre est une nécessité pour le développement économique, scientifique et culturel des sociétés périphériques, force est de constater que les communautés du Centre n'empruntent que très peu aux premières. En effet, de même que l'échange est inégal entre le Maroc et la France sur le plan

économique, il l'est aussi sur le plan linguistique et culturel. Beaucoup d'indices attestent ce fait. Par exemple, on connaît la place prépondérante qu'occupent la langue et la culture françaises au niveau des couches moyennes de la société, on connaît aussi le coût exorbitant du *bilinguisme sauvage* arabe-français sur le plan de l'éducation en termes de budget rapporté aux performances du système et des apprenants, en termes aussi d'abandon et d'échec scolaires (v. Moâtassime, 1974 ; Rapport du CSEFRS, 2015). Inversement, l'on connaît l'intérêt quasiment nul accordé par les institutions françaises à la culture marocaine et la place infime de la langue arabe et de la langue amazighe dans l'institution scolaire en France. De plus, l'on n'ignore pas que le coût de la présence de la langue et de la culture françaises au Maroc est supporté par la partie marocaine tant dans l'enseignement public que dans l'enseignement privé. Ce qui, *apriori*, relève du paradoxe.

Dans ces conditions, d'aucuns considèrent que parler *de perspectives interculturelles et de dialogue des cultures,* c'est verser dans la candeur et dans la naïveté. En regardant les choses de façon lucide, il faut dire que nous sommes condamnés à nous ouvrir sur l'autre parce que ce dernier occupe une position de dominance par sa force matérielle et symbolique, l'enfermement sur soi serait assurément une position contreproductive ; elle conduirait inéluctablement à la léthargie. Mais quel est cet Autre ? L'Occident est-il réductible à la langue et la culture françaises ? Certainement pas. Les élites marocaines formées à l'école française durant les périodes coloniale et postcoloniale sont porteuses de langue et de culture françaises pour des raisons historiques, est-ce pour autant une raison pour perpétuer la dépendance à leur égard dans un monde où, selon la tendance qui s'affirme depuis quelques décennies, la langue et la culture françaises sont elles-mêmes dépendantes de la langue anglaise et de la culture anglo-saxonne. Ce changement de perspective est parfaitement saisi par les couches sociales aisées qui, convaincues que l'accès à la modernité passe par l'éducation anglo-saxonne, confient de plus en plus l'éducation de leurs enfants aux institutions nord-américaines, ou aux grandes écoles européennes anglophones. On peut postuler ainsi que l'interculturalité devient

ainsi une stratégie pragmatique développée par les classes dominantes au niveau de la périphérie dans le but de tirer les meilleurs profits matériels et symboliques du bilinguisme et du biculturalisme.

L'interculturalisme, une utopie humaniste

Confrontés au dilemme de l'identité et de l'altérité, de la tradition et de la modernité, nous restons frappés de perplexité mais nous sommes interpellés par le devenir historique. C'est pourquoi concevoir et modéliser une société interculturelle dans laquelle les individus et les communautés soient conscients qu'ils appartiennent à la même humanité, qu'ils sont intrinsèquement liés par le même devenir et que les différences linguistiques et culturelles sont autant de richesses à sauvegarder et à valoriser chez soi et chez les autres, sont les tâches prioritaires pour la société universelle d'aujourd'hui et de demain. C'est dire que l'interculturalisme est un projet qui s'inscrit dans une utopie humaniste qui peut constituer une alternative face, à la fois, à l'exercice de la dominance impériale sur les plans économiques, culturels et militaires et face au déploiement des divers intégrismes (régulier et séculier), de la pureté ethnique et du nationalisme. A la réalisation d'un tel projet il y a des conditions internes et externes. La condition interne majeure est la consolidation des assises de la démocratie, la condition externe fondamentale est le partage et le respect, à travers l'échange égal des produits matériels et symboliques entre le Nord et le Sud. Est-ce là un rêve d'utopiste attardé? Peut-être. Mais quel est le devoir de l'intellectuel libre sinon de concevoir des paradigmes novateurs capables de mettre en crise les modèles obsolètes et de rendre intelligibles les utopies de demain.

Interculturel, sens et représentation

En hommage à
Mouloud Mammeri (1917-1989)

Problématique

L'interculturalité est *de facto* une forme biaisée de la domination symbolique induite par le conflit entre des modèles culturels représentant un capital symbolique dont la valeur est proportionnelle au pouvoir des communautés dans les relations internationales, et à la position des acteurs dans la hiérarchie sociale (cf. Bourdieu, 2008). De manière spécifique, le présent chapitre a pour objet l'analyse du contact des cultures et son impact sur les sujets qui se trouvent ainsi dans une situation de l'entre-deux culturel. L'analyse suggérée est focalisée sur le sens de « l'entre-deux » et sur sa représentation sociale ; Elle voudrait s'inscrire dans la problématique générale de *l'interculturalité* en tant que modalité de contact des cultures, qui est assurément une question centrale dans le champ de l'anthropologie culturelle au Maroc. Nous examinerons ainsi le *sens* explicite de la lexie *entre-deux* dans l'ordre de la langue afin de cerner sa *signification* implicite dans l'ordre du discours parémiologique et nous dégagerons la représentation que les sujets ont de ce phénomène à travers des témoignages. Ce faisant, notre objectif est d'expliciter les modalités du vécu de la situation interculturelle.

L'entre-deux en langue

En langue française, la préposition *entre* (du latin *inter,* «parmi», « au milieu de ») est employée comme morphème initial d'un grand nombre de lexies nominales *(entre* + nom) et verbales *(entre* + verbe) ; elle leur confère une polysémie que l'on peut réduire à quelques sens de base :

L'*entre-deux* (orthographié aussi *entredeux)* signifie :

(i) la partie ou la place qui sépare deux choses plus ou moins proches l'une de l'autre et avec lesquelles elle a une relation de contiguïté, par exemple : *l'entretaille,* en gravure, est une taille légère faite entre deux tailles profondes ; *l'entre-rail* est la partie située entre deux rails, etc. ;

(ii) l'échange de civilités, *avoir de l'entregent,* c'est avoir l'art de se conduire en société ;

(iii) l'état intermédiaire entre deux extrêmes, par exemple : *l'entre-bandes* signifie la bande se trouvant entre chacune des extrémités d'une pièce d'étoffe ;

(iv) dans le langage des sports, *l'entre-deux* signifie une phase de jeu où le ballon n'est possédé par aucun des deux joueurs, la remise en jeu est effectuée par l'arbitre qui lance le ballon en l'air, c'est alors au joueur le plus prompt ou le plus doué de s'en saisir le premier.

2. Les formes verbales construites à partir de la préfixation du morphème *entre* expriment :

(i) l'idée d'échange, de réciprocité; par exemple: *s'entre-regarder*, *s'entre-détruire*;

(ii) l'idée d'inachèvement d'une action qui n'est faite qu'à moitié, par exemple *entrebâiller, entrevoir, entrouvrir,* etc.

Les lexies à retenir dans ces définitions sont : *séparer*, *intermédiaire, échanger*, *action faite à moitié* ; elles expriment essentiellement les sémèmes *séparation* et *échange.* Interprétées sur l'axe syntagmatique, ces lexies donnent le sens général suivant : l'entre-deux est un site intermédiaire entre deux sites originaires extrêmes où opèrent des rapports de réciprocité et d'échange, lesquels rapports produisent une situation qui peut être achevée ou inachevée.

En langue arabe (v. Ibn Mandhûr, 1988), il existe plusieurs formes dans lesquelles l'occurrence de *bayn* est attestée :

(i) *bayna*, préposition qui a le sens de *entre* ;

(ii) *al-bayn*, nom, signifie « la séparation », « la distance » *(al-furqatu),* comme il signifie son contraire « le rapprochement », «la proximité » (*al-waṣlu*) ; les formes verbales sont : *bâna* (accompli) *yabînu* (inaccompli) ; le substantif *(al-masḍar)* a une forme du masculin *baynun* et une forme du féminin *baynûnatun*; *al-bayn* fait ainsi partie de cette catégorie de mots à la fois homonymes et antonymes appelés par les grammairiens *al-aḍḍâd,* les contraires;

(iii) *al-bayn* signifie aussi « la clarté » *(al-wuḍûḥ)* ;

(iv) *bayna bayn* est une expression qui veut dire « entre-deux ».

On notera ainsi que dans la langue arabe les équivalents de la lexie *entre-deux* n'ont pas de charge sémantique péjorative ou négative. En langue amazighe, « entre » est rendu par la préposition *inger, nger, ger* ; exemples *ngr isaffen « l'entre rivières », ngr imawn « l'entre portes ».* Il n'existe pas de forme nominale ayant la valeur de « *entre-deux* ».

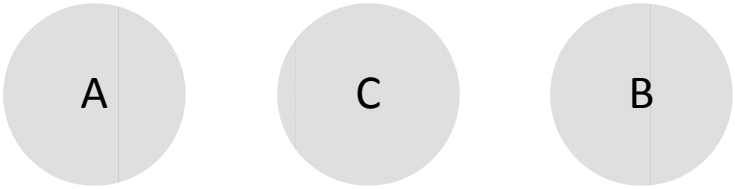
A partir des lexies signifiant *l'entre-deux* en langue, nous voudrions suggérer une transposition dans le champ de l'anthropologie culturelle selon laquelle la notion « entre-deux » définit un site symbolique C intermédiaire entre deux sites originaires extrêmes A et B, distincts sur les plans structural et fonctionnel, situation que nous pouvons ainsi schématiser :

(A (C) B) (A (C)) (B) (A) (B (C))

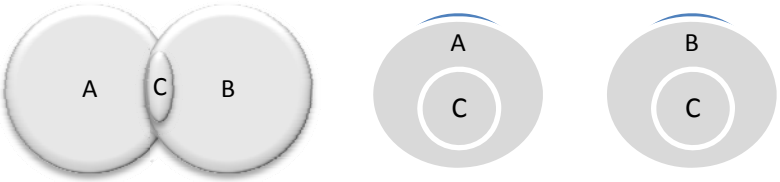
L'analyse suggérée ici voudrait s'inscrire dans la problématique générale de *l'interculturalité* en tant que modalité de contact des cultures, qui est assurément une question centrale dans le champ de l'anthropologie culturelle au Maroc.

Envisageons deux hypothèses au sujet de la structure et de la fonction de *l'entre-deux symbolique :*

Hypothèse (i): *L'entre-deux* est un site autonome (C), sa structure et sa fonction sont distinctes de celles des sites originaires (A) et (B) :



Hypothèse (ii): *L'entre-deux* représente l'intersection des sites (A) et (B). Le site (C) ainsi délimité peut être spécifié soit par les traits culturels communs à (A) et (B), soit par des traits culturels spécifiques à (A) et d'autres spécifiques à (B) :



Dans le cadre de la première hypothèse, on retiendra que *l'entre-deux* est un site à advenir, à construire par un effort conscient et volontaire à partir d'une quête qui se démarque de la pesanteur des sites originaires. En revanche, la deuxième hypothèse postule que les traits culturels de (C) se ramènent soit à des traits culturels d'une *grammaire culturelle* commune à (A) et (B), soit à des traits culturels idiosyncratiques propres à des *grammaires culturelles spécifiques.*

L'entre-deux dans le discours

Considérons l'hypothèse appropriée à notre propos, celle de l'intersection ((A (C) B), et focalisons sur la nature de l'interaction des traits culturels empruntés aux sites originaires. Essayons alors de répondre à la question suivante : dans la pensée et la conduite des sujets, y a-t-il conflit, cohabitation ou osmose entre les traits culturels

en présence ? La perception de *l'entre-deux* dans le discours va nous permettre de considérer cette question. Pour ce faire, analysons la notion *entre-deux* dans l'énonciation, notamment dans le discours parémiologique (proverbe, dicton, sentence et maxime), à travers un corpus tiré de sources diversifiées (v. références bibliographiques). Afin d'éviter tout arbitraire dans l'interprétation sémantique, ce corpus ne comprend que les dictons et proverbes dans lesquels il y a une occurrence explicite du morphème *entre.* L'approche taxinomique des matériaux de ce corpus se fera sur la base d'un nombre limité de *sèmes,* ou unités de signification, sous-tendus de fait par une même *isotopie,* ou élément de cohésion sémique de l'énoncé ; l'isotopie fonctionne en tant qu'instance permettant que tout message puisse être saisi comme un tout de signification (v. Greimas, 1970). Les sèmes qui se dégagent ainsi sont : *l'inconfort, le danger, la duplicité et l'indécision.* Voyons quelques illustrations :

(i) L'entre-deux comme position d'inconfort physique ou moral:

- *avoir le rictus de la noix entre deux pierres* (arabe) *;*
- *entre Haná et Bâna, on perd toute sa barbe* (hébreu) *;*
- *entre l'oignon et sa pelure, on ne tire qu'une mauvaise odeur* (arabe dialectal) *;*
- *entre la chair et l'ongle ne s'incruste que des impuretés* (amazighe, arabe dialectal*) ;*
- *il ne faut pas mettre le doigt entre l'arbre et l'écorce* (arabe classique).

(ii) L'entre-deux comme situation présentant un danger :

- *se trouver entre Charybde et Sylla* (grec) *;*
- *être entre le démon et le gouffre marin* (anglais) *;*
- *être entre le marteau et l'enclume* (origine latine) *;*
- *se trouver entre deux cours d'eau* (amazighe) *;*
- *se trouver entre deux portes* (amazighe)*;*
- *tomber entre les mains de quelqu'un* (amazighe)*;*
- *se trouver comme le lièvre, entre celui qui traque au bâton et celui qui pourchasse à la fronde* (arabe) *;*
- *le cheval rue, la mule donne des coups de sabots, entre les deux*

l'âne meurt (turc) ;

- *être entre vent et marée* (français);
- *se trouver entre deux feux* (français).

(iii) L'entre-deux comme situation de duplicité :

- *celui qui est juste au milieu, entre notre ennemi et nous, nous paraît être plus proche de notre ennemi* ;
- *celui qui est entre deux amis n'a que deux paroles* (français);
- *entre deux ne s'immisce que l'importun* (arabe).

(iv) L'entre-deux comme lieu d'indécision :

- *entre deux sièges on tombe à terre* (français);
- *qui hésite entre deux mosquées, s'en retourne sans avoir prié (turc).*

On le voit aisément à travers l'interprétation de ces expressions, *l'entre-deux* est dominé par une isotopie dysphorique, celle du *malaise.* Lieu de mouvance, de tiraillement, de ballottage, tel en effet est conçu *l'entre-deux* dans le discours parémiologique.

Si *l'entre-deux* positionne le sujet dans une sorte de *no man's land,* dans les marges de deux ou plusieurs sites ou dans leurs écarts, il n'est cependant pas exclusivement ce lieu maudit où le sujet est soumis aux aléas de l'impondérable. Il est en effet des expressions qui présentent une vision plus positive de *l'entre-deux.* Par exemple en arabe classique :

- *anta bayna kabidî wa xilbî,* littéralement « tu es entre mon foie et sa membrane », se dit à quelqu'un de très cher, qui fait organiquement partie de soi - le foie étant le siège de l'affection dans la tradition arabe (et amazighe) ;
- *anta bayna udunayya wa ᶜâtiqî,* littéralement « tu es entre mes oreilles et mon épaule », se dit à une personne qui fait partie de soi, à laquelle on est dévoué corps et âme. *L'entre-deux* peut aussi constituer un havre après moult vicissitudes, par exemple: *entre deux vertes une mûre, entre deux montagnes une vallée.*

Dans un autre registre discursif, celui du discours religieux, la conception de *l'entre-deux* est ambivalente. Ainsi, dans le Nouveau

Testament *l'Amen*, le Christ écrit à l'ange de l'église qui est à Laodicée (*Apocalypse* 3, 16) : « Je sais tes œuvres : tu n'es ni froid ni bouillant. Que n'es-tu froid ou bouillant ; mais parce que tu es tiède, et non froid ou bouillant, je vais te vomir.» La vision pascalienne, empreinte de pondération, se démarque nettement du rigorisme du *Ciel qui vomit les tièdes* (Pascal, *Pensées* VI, 353) : « Je n'admire point l'excès d'une vertu, comme de la valeur, si je ne vois, en même temps, l'excès de la vertu opposée. [...] On ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois, et en remplissant tout l'entre-deux. »

Dans la tradition islamique orthodoxe, *l'entre-deux* est synonyme de *site bénéfique,* lieu de tolérance et d'équilibre ; en témoignent les maximes suivantes : *al-ḥasanatu bayna al-sayyi'atayn,* «une bonne action est celle qui se situe entre deux mauvaises actions», *xayru al-'umûri awsaaṭuhaa,* « les meilleures choses sont celles qui se trouvent dans *l'entre- deux* ». Cette vision tranche singulièrement avec l'idée commune que l'on se fait de l'islam en Occident en raison de faits conjoncturels, du reste le fondamentalisme comme l'intégrisme sont des phénomènes également attestés parmi les musulmans, les chrétiens, les juifs et les hindous.

La signification de *l'entre-deux* est donc empreinte d'un sémantisme plutôt négatif. L'on conviendra cependant que dans l'ordre de la langue et du discours, particulièrement le discours parémiologique, la vision qui prédomine est généralement celle du *sens commun,* elle véhicule en quelque sorte la *doxa* anhistorique qui marque la *sagesse populaire,* laquelle est bien souvent marquée par les préjugés socioculturels.

Représentations de l'entre-deux

Qu'en est-il dans les représentations des sujets réels, socialement identifiables ? Pour tenter de répondre à cette question, nous avons procédé à des *interviews* avec un ensemble de sujets vivant en régime de *plurilingualité* et de *pluriculturalité*. Pour les besoins de ce travail, nous avons sélectionné les témoignages qui

nous ont paru les plus représentatifs des différentes tendances. L'hypothèse de travail que nous postulons ici est que la pluralité des langues et des cultures produit un nœud de pensées et de conduites auxquelles le sujet expérimentant cette situation s'attache à donner de la cohérence, soit en essayant de gérer au mieux de ses intérêts cette pluralité, soit en élaguant ce qui lui semble perturber son identité originaire.

L'exil de l'intérieur

> *Je suis entre Rabat et le bled (tamazirt) ; ma tête est coupée en deux. Quand je suis à Rabat, je pense à ma famille, au village, à la terre, aux cultures ; je me revois dansant l'ahwach sur l'aire à battre le grain, faisant des randonnées à pied dans la montagne... Et quand je suis au bled, je pense à mon épicerie, au confort de la ville, aux clients, aux fournisseurs, aux enfants à éduquer... J'ai besoin de Rabat pour être heureux au bled.*
> A. M., 36 ans, commerçant, Rabat

Ce sujet vit pour ainsi dire partagé entre deux espaces symboliques, l'espace urbain (Rabat) et l'espace natal (le *bled, tamazirt).* La ville représente le lieu où les attaches sont de nature transactionnelle, le sujet y construit une identité sociale par le moyen de la réalisation socio-économique, de la réussite professionnelle et de la mobilité sociale. Le *bled* natal est conçu comme le lieu de l'individuation, le sujet y déploie son Moi sur le mode de la jouissance et du ludique. Le drame, c'est qu'il traîne avec lui une conscience malheureuse, partagé qu'il est entre deux univers de référence qu'il n'arrive pas assumer. Pour rompre avec une situation marquée par la schizothymie *(la tête coupée en deux),* il aspire à vivre dans un site idéalisé et spécifié par la conjonction des sèmes euphoriques du *bled* et ceux de la ville. Comment vivre en harmonie avec les modalités du pays natal, le terroir, en *existant* en ville en tant que personne ? Tel est ce que l'on peut appeler le *malaise,* la *mal-vie* que connaissent les néo-citadins dans les sociétés où la ruralité est marginalisée, occultée ou stigmatisée dans ses manifestations culturelles et linguistiques.

La voix du fondamentalisme

> *Je refuse la culture occidentale parce qu'elle est le véhicule de l'aliénation. Nous n'avons pas besoin de cette culture fondée sur les valeurs judéo-chrétiennes parce qu'elle fait de nous des êtres sans âme, sans personnalité, des êtres faibles devant l'Occident. Que Dieu maudisse ces faux musulmans, ces hypocrites qui singent les occidentaux et qui s'inclinent dans la direction où souffle le vent. L'islam nous offre un modèle de société idéale où la valeur de l'individu se juge à sa piété et à la conformité de sa conduite à celle du Prophète.* L. B., 25 ans

Nous avons ici le témoignage de quelqu'un qui refuse la culture de l'autre parce qu'elle est supposée renfermer des germes de corruption de l'identité originaire, une identité fondée sur les valeurs islamiques. La présence de la culture occidentale dans la société musulmane est ainsi perçue comme une agression. Refus donc de la situation de *l'entre-deux,* situation assimilée à une position faite de duplicité et de faiblesse, dans laquelle les sujets qui s'y prêtent sont assimilés aux suppôts de la *civilisation satanique.* Dans la quête de la pureté originelle représentée par l'exemplarité de la vie du Prophète Mohammad ; le sujet se ressource dans un univers de référence située au temps du Prophète, un temps considéré comme l'âge d'or de l'islam, «époque que sa sacralisation postérieure s'emploie à rendre univoque, lisse, témoin passé de l'utopie future » (Kepel, 1990, p. 52).

Entre le Maroc et la France

> *Ji trabailli Fransa karanta, lmina, louzine, lbatima, lminaj, tout. Fransa ti trabailles ti gagnes l'argea, ti trabailles pas tifouti. Fransa, y ana li droits : loukasiou famlian, lantrit, sandicat, dimouqratia. Y ana li racistes, mi ti ristes agourbi samdi dimanche, ti tranquille, ti sors i cassi la goule. L'Marroc, y a lblad, liz anfa mi pas di* trabail ; *li droits, koum çà...*
> B. A., 68 ans, travailleur émigré retraité.

Ce fragment de discours est performé en une *interlangue* marquée par l'interférence des structures de la langue première du locuteur (l'amazighe) dans l'usage qu'il fait du français, notamment

l'interférence phonique et lexicale. Ce sujet a passé une trentaine d'années en France travaillant dans des secteurs divers (la mine, l'usine, le bâtiment, le ménage, etc.). Après tant d'années d'expérience de *l'entre-deux,* entre le Maroc et la France, il a une représentation dichotomique de ces deux lieux ; on serait tenté de les qualifier d'*espaces paradigmatiques* tant ils sont marqués par des spécifications exclusives. Voyons les choses d'abord côté jardin ensuite côté cour. La France est le pays élu par la raison : il y a du travail, on y gagne de l'argent et l'ouvrier y a des droits (allocations familiales, retraite, syndicat, démocratie) ; le Maroc est le pays élu par le cœur (notre sujet dirait *par le foie),* c'est le terroir gardien de la famille, du patrimoine culturel, bref le repère (ou repaire ?) de l'identité première. Mais la France est aussi le pays de la vie dure, ou les vicissitudes sont à 1'affût (chômage, racisme, détresse) ; au Maroc, l'envers de la médaille, c'est la précarité des conditions de vie et de travail.

L'entre-deux, dans ce cas d'espèce, c'est quoi ? Serait-ce 1'expérience d'un espace intermédiaire entre l'univers marocain et l'univers occidental, un espace symbolique où se conjugueraient les bienfaits de l'un et l'autre univers ? Cette postulation est doublement problématique car le sujet n'est finalement à l'aise dans aucun des deux univers. L'on sait, en effet, que le travailleur émigré vit dans une situation de privation culturelle et linguistique en Europe. La plupart du temps analphabète et ne consentant pas à s'investir véritablement dans une expérience qu'il considère comme transitoire, il n'est pas en mesure d'assimiler la culture occidentale, sauf dans certaines de ses manifestations les plus immédiates (consommation, mœurs, travail, syndicat, etc.). L'on n'ignore pas non plus que l'émigré n'est plus exactement l'homme qu'il était avant son séjour en Europe, il a expérimenté d'autres lieux, côtoyé d'autres gens, vu fonctionner d'autres valeurs... et cette somme d'expériences le distingue qualitativement des siens qui, aigris par le train de vie qu'il mène grâce aux biens qu'il a accumulés durant sa vie de labeur, le dénomment avec mépris *facans* ou *boufransa* ou encore *zmagri.* Ainsi, l'expérience de l'Autre place-t-elle notre ex-émigré à la marge de son groupe d'origine... sans le situer dans la

rationalité occidentale, à laquelle il demeure fondamentalement étranger par sa vision du monde et par sa conduite. Bref, *l'entre-deux* dans lequel vit notre sujet est un site symbolique marqué par *l'extranéité* et *l'étrangeté.*

Cette position, à vrai dire peu confortable, situe le sujet dans un *entre deux* similaire à celui dans lequel se meuvent certains groupes de jeunes noirs américains, appelés les *paumés (« lames »)* par leurs congénères parce qu'ils ne veulent pas choisir entre la langue et la culture américaines standard et la langue et la culture de la rue, car pour ces derniers les deux espaces symboliques entretiennent une relation de conjonction et non de disjonction (v. Labov, 1978).

Eloge de l'interculturalité

> *Le monde dans lequel nous vivons nous impose de nous ouvrir sur la culture universelle du temps présent. Certes nous avons notre propre culture, notre propre patrimoine mais pour nous développer, il nous faut maîtriser les langues étrangères, assimiler la science moderne et la technologie. Je ne pense pas que, ce faisant, je sois aliéné par l'Occident, je suis au contraire dans une posture qui me permet d'exercer mon esprit critique à l'égard de l'Occident et à l'égard de ma propre société.*
> A. K., 38 ans, universitaire.

Ce témoignage est essentiellement un discours sur *l'interculturalité* entendue comme expérience intellectuelle de deux univers de référence, l'univers arabo-musulman et l'univers occidental. Le premier est ici dénommé *notre propre culture, notre patrimoine,* ce qui semble impliquer que cette culture et ce patrimoine sont marqués du sceau de la localité et de la spécificité, alors que la culture occidentale est explicitement considérée comme universelle, l'expression symbolique de la rationalité du *temps présent.* L'expérience de *l'entre-deux* devient ainsi un devoir d'ouverture sur l'Autre, la condition d'accessibilité à l'universalité ; *l'entre-deux* n'est plus alors ce site qui sépare ou qui relie deux extrêmes, l'extrême originaire et l'extrême de l'altérité, mais bien un pôle attractif dont les attributs majeurs ne peuvent être que ceux du référent culturel

occidental. Aliénation ? Notre sujet s'en défend en se réclamant d'une *identité intraitable,* une identité vigilante et doublement critique à l'égard à la fois de l'égarement de l'identité originaire absolue et de la dominance aveugle de l'Autre (cf. Khatibi, 1993). Mais la *double critique* peut-elle échapper à l'historicisation du sujet, à son inscription dans la logosphère d'une autre temporalité, celle du pôle dominant ? Il paraît illusoire d'aménager un *entre-deux* fait d'équilibre et d'harmonie entre deux référents culturels occupant des positions inégales sur le marché global des biens symboliques car, on peut affirmer, sans verser dans l'économisme mécaniste, que les termes de l'échange symbolique suivent ceux de l'échange matériel entre le Sud et le Nord.

Expérience de l'altérité

> *Que Ben Mohammed ait pu nouer avec moi ce type de dialogue d'égal à égal était une chose en soi fort remarquable... À travers une confrontation mutuelle, nous avions pu établir des rapports d'intimité et réaffirmer par là même notre Altérité fondamentale. Ce qui foncièrement nous séparait, c'était notre passé. Je pouvais comprendre Ben Mohammed dans la seule mesure où il pouvait, lui, me comprendre - c'est-à-dire partiellement... Notre Altérité n'était pas d'essence ineffable, mais bien plutôt la somme d'expériences historiques différentes. Nous appartenions à des réseaux de significations différentes, mais à présent ces réseaux se trouvaient au moins partiellement imbriqués. Toutefois, le dialogue n'était possible que lorsque nous reconnaissions nos différences, lorsque nous demeurions loyaux - encore que critiques - envers les symboles que nous avaient légués nos traditions respectives. Ce faisant, nous avons déclenché un processus de changement.*
> P. Rabinow, anthropologue américain (1988, p.144).

Nous sommes ici loin de l'attitude méprisante de certains ethnologues à l'égard de leur objet d'étude ; Rabinow adopte une attitude faite d'acceptation de l'Autre dans sa différence, sans condescendance aucune. L'anthropologue américain relate ailleurs une expérience menée dans le Moyen-Atlas marocain, précisément sa participation à une nuit de transe intense par les effets jouissifs qu'elle a produits sur lui, l'émotion qu'il a ressentie en regardant et

en écoutant les actants de la transe en compagnie des paysans marocains a pour lui autant de valeur esthétique et cathartique que celle qu'il avait éprouvée lors d'un spectacle de John Coltrane, musicien de jazz noir américain. Dans cette expérience de *l'entre-deux,* expérience de la culture marocaine par un sujet appartenant à un univers culturel autre et supposé dominant -, ce qui est intéressant c'est la disposition empathique de Rabinow qui lui permet d'accéder à *l'essence humaine* dépouillée de ses oripeaux. Dans le témoignage reproduit *supra,* nous avons une autre dimension de *l'entre-deux,* la dimension intellectuelle ; il y relate sa confrontation avec Ben Mohammed, l'un des personnages qu'il a le plus appréciés durant son séjour parmi les Ayt Youssi. La question posée à Rabinow ici est de conceptualiser son rapport à l'Autre, d'évaluer la distance qui le sépare de son interlocuteur. Or, il est intéressant de noter que le personnage qui l'a le plus marqué est précisément celui qui maintient sa différence et qui l'assume dans la sérénité.

P. Rabinow (1988, p. 61) expérimente aussi la découverte culturelle musicale à travers une séance de transe dans le Moyen Atlas, expérience dont le pathos est patent:

> *Ce qui peut-être me surprit le plus, au cours de cette séance (de transe dans le Moyen-Atlas), fut le naturel de toute chose. Et tant sur le moment que dans le souvenir que j'en ai gardé, cette nuit eut sur moi le même effet cathartique, la même action profondément calmante que j'ai éprouvée lors d'un récital de John Coltrane. Dans l'un et l'autre cas, il s'agissait d'artistes consommés travaillant, dans un cadre culturel donné, à élaborer une forme culturelle qui leur permette d'explorer des états de trouble psychique et affectif.*

Représentation dysphorique de l'altérité

Dans un contexte différent mais tout aussi instructif, il est intéressant de s'arrêter sur l'expérience de Rachid Taha, algérien, "rocker oriental désorienté", comme il aime à s'appeler. C'est l'expérience partagée quasiment par les migrants maghrébins en Occident. Il est tiraillé entre ses origines culturelles, celles d'un

espace dénué de liberté, et la société occidentale, à la fois attractive et répulsive. Dans un entretien avec la chaîne *Rotana*, il dit:

> *Après 1,2,3 Soleils, les Français oublient le raï qui est désormais classé musique ethnique, communautaire (...) Avant de dénoncer les autres, il faut se dénoncer soi-même (...) Je déteste le communautarisme (...) Le raï est un phénomène de mode en France. Il n'y a pas de reconnaissance de l'artiste arabe en tant que créateur universel (...).*

Dans un autre entretien accordé à la chaîne Mosaïque, il est encore plus direct:

> *Les Français ne nous aiment pas, ils nous détestent; les Arabes ne passent pas à la télé…Si vous voulez émigrer, n'émigrez pas en France... De toutes les façons, partout en Europe, l'extrême droite monte. Les seuls Arabes dont parlent les médias en Europe, c'est les terroristes et les footballeurs (…) Le seul Arabe dont ils parlent, c'est le couscous (…) Je suis triste. Je suis pessimiste (...) L'Occident nous b... la gueule.*

Figures juives de l'interculturel

La communauté juive occupe une position particulière dans la formation sociale marocaine. Sa présence millénaire a traversé les époques de l'histoire du pays durant lesquelles elle a sauvegardé son identité confessionnelle tout en étant à la fois profondément marquée par la culture profane arabo-amazighe et en marquant à son tour cette dernière de son empreinte, notamment sur le plan du comportement économique (d'abord dans la production artisanale et dans le commerce puis dans les professions libérales) et dans le domaine des pratiques socioculturelles (chanson, cuisine, bijouterie, couture, etc.). Aujourd'hui, pour de multiples raisons (développées dans ce même ouvrage), cette communauté subsiste, elle est réduite à quelques centaines individus résidant dans les grandes villes, principalement à Casablanca; elle se prolonge dans la diaspora qui ne garde encore avec le Maroc que des attaches religieuses et affectives. Afin de saisir la fonction symbolique de "passeur" du juif dans la société marocaine, nous allons écouter des témoignages qui relatent les relations privilégiées entre marocains de confession musulmane et des marocains de confession hébraïque, des relations

qui n'occultent aucunement les tensions et les exactions subies par les derniers à des moments donnés de l'histoire passée et présente du pays.

Le juif avait une fonction importante dans l'économie locale. La confiance et la connaissance mutuelle qui s'ensuit, sont les fondements de l'acceptation du « colporteur » par la communauté villageoise. Tout autre étranger à cette communauté ne peut être accepté pour avoir accès à la place du village et accès au commerce avec les femmes ; la confiance est la valeur cardinale des relations transactionnelles. Aux époques antécoloniale et coloniale les caïds avaient conscience du rôle des familles israélites, c'est pourquoi ils les protégeaient. D'un autre côté, les juifs ont transmis leurs savoir-faire en matière de commerce et d'artisanat ; la langue de communication du colporteur pouvait être l'arabe dialectal et/ou l'amazighe.

Moshé le colporteur (aᶜ ṭṭar)

> *Je me souviens encore des visites que nous rendait Moshé aᶜṭṭar, le colporteur. Dans mon village natal, il vendait de menus produits aux villageois, surtout aux femmes, des produits cosmétiques (meswak, taẓult, ṣṣabun, etc.); des bijoux, des vêtements (leqṭib)... Il y avait toujours le colporteur qui vendait des produits de village en village. Il existait dans certaines localités, « le sentier des juifs », (abrid n udayn), celui des Ait Baâmrane passait par le souk de Mesti le mercredi, le souk d'Almou le lundi, le souk d'El Khemis le jeudi, le souk de Hadd Bifourna le dimanche. Le sentier est protégé par l'amghar, il est interdit aux musulmans.*
> A. A., 75 ans, paysan.

Dans le système de distribution traditionnel, la communauté villageoise produisait et vivait des ressources agricoles et pastorales de l'économie de subsistance générant peu de surplus mais suffisamment cependant pour permettre de disposer de liquidités utilisées pour l'achat de produits de première nécessité. La fonction de colporteur est assurée par le juif qui se déplaçait vers le consommateur, dans les souks hebdomadaires ou même dans les villages. Les commerçants

juifs s'établissaient au souk où ils fabriquaient ou réparaient les babouches, les cardes, les bâts (*chouari*), les licols; ils vendaient aussi du thé, du sucre et ils achetaient de l'huile d'argan, de l'huile d'olive, des amandes, de la cire d'abeille, des peaux, du cuir, de la laine, du blé et tous produits qu'ils revendaient. Ils exerçaient aussi des métiers d'artisan: bourrelier, cordonnier, potier... Les artisans juifs travaillaient le tissu, le cuir (harnachements, bâts, selles, aqrab (sacs à main)). Tiznit était et reste encore un grand centre du travail de l'argent dans le Souss où il y avait plusieurs sites juifs notamment à Ifrane de l'Anti-Atlas, Illigh, Ammeln, Aqqa, Sidi Ifni, Inezgane, Essa-ouira...Dans certains espaces existaient aussi des villages à dominante juive: Tahala, Tazoult (circonscription de Tafraout), Bouguidir et Oughrib (circonscription de Sidi Ifni), Ag^{w}ejgal (Ait Baâmarane), etc. Dans les autres régions amazighophones du Maroc, il a existé des centres avec d'importantes communautés juives dans l'Atlas, comme à Debdou, Sefrou, Tahla ; dans le Tafilalet à Ksar Souk, Tinghir ; et dans le Rif à Mestassa et Taghzout. Evidemment, des communautés plus importantes encore étaient installées dans les villes, surtout les villes traditionnelles ayant une population d'origine andalouse, comme Fès, Tétouan, Rabat, Salé, Mogador, etc. Aujourd'hui, il ne subsiste plus de juif dans ces contrées, mais certaines reçoivent encore la visite de juifs de la diaspora qui viennent honorer leurs ascendants par devoir religieux.

Messaouda ou les délices de la skhina

> *Messaouda était une mère de famille juive, elle s'était liée d'amitié avec ma mère. Elles échangeaient les plats qu'elles cuisinaient. Ce qui me permettait de goûter la skhina (dafina) au pain azyme, du pain sans levure, durant les fêtes de Pessah (Pacques juives). En échange, la famille de Messaouda se régalait en mangeant des tartines à amlou et au thé à la menthe. On était ensemble dans la culture du don et du contre-don qui fonde les relations de bon voisinage, la culture du partage de la nourriture (ti□□i n utchi), le partage du sel (ti□□i n tisent). C'est ainsi que j'ai apprécié la différence juive à travers la cuisine. Mon palais est en quelque sorte en deuil depuis le départ de Messaouda et de sa famille. Heureusement que nous avons les livres de recettes pour pallier les vicissitudes de l'histoire.*
> A. , 70 ans.

La cuisine juive est riche et se diversifie selon les villes et les régions. Elle comprend les menus protocolaires à l'occasion des fêtes religieuses, les grandes préparations, les *kémias* ou apéritifs, les salades et entrées, les grillades, les soupes, les poissons, les légumes et les plats d'ordinaire, les volailles, le couscous, les *dafinas*, les pains, les gâteaux et desserts, les confitures, les boissons et tisanes. Cette cuisine, utilise aussi épices et herbes, est aujourd'hui connue à travers le monde (v. M. Kakou, 2017).

Empreinte sentimentale, Rebecca ou l'amour impossible

> *Rebecca, ô Rebecca, splendide fut le jour où tu étais venue au collège accompagnée de ton père. A ta vue la cour de récréation était en émoi. Nous avions arrêté nos chamailleries et nos jeux puérils pour t'admirer. Tu irradiais de ta beauté sublime nos tristes soirées de l'internat. Nous étions tous amoureux de toi. C'était à qui pouvait t'approcher, te parler, t'accompagner lors des sorties en ville le weekend. Ce fut Aziz qui eut tes faveurs. Amour d'adolescence, frustration fantasmée. A la rentrée scolaire suivante, on ne te revit plus. Ton père, hazzan de son état, ne pouvait concevoir une telle union. Aziz en perdit toute raison. Il abandonna sa scolarité, il se laissa pousser les cheveux. La barbe hirsute, il trainait le regard hagard dans les ruelles de la médina à ta recherche. Rebecca, Rebecca, mon amour où es-tu ? Il ne te revit plus. Tu devais sans doute être ravie par les tiens qui t'ont forcée de vivre depuis sous d'autres cieux. Je crois que, quelque part, nous sommes encore quelques uns à traîner cette blessure de notre égo. L'amour impossible entre une juive et un musulman, entre une musulmane et un juif. Drame incompréhensible pour des êtres ingénus.*
> M. A., 72 ans.

L'amour entre deux êtres appartenant à des confessions différentes, en l'occurrence l'amour d'un musulman avec une juive, est vécu sur le mode du drame social pour les deux et sur le mode de l'impossible union entre leurs deux familles, à quelques exceptions notoires. C'est le point de cristallisation de l'entre-deux, le lieu de manifestation de l'identité exclusive.

Empreinte politique, Abraham et Simon les tisonniers de l'éveil politique

> *La fin des années 1960, étudiant à Rabat, je découvre Abraham dans une cellule partisane. Je lui dois, à lui et à quelques autres, mon éveil au politique (différent de la politique). Le matérialisme historique et le matérialisme dialectique, le rôle d'avant-garde du prolétariat, la théorie de la contradiction, l'intellectuel organique, la place de la révolution palestinienne dans la libération du monde arabe…Bref, la culture politique de l'époque. Un foisonnement d'idées nouvelles qui enflamment le cœur d'un novice socialement disposé à s'engager, bien modestement, dans le changement d'un système injuste…De la fougue, de la répression, le rêve brisé…Changement de paradigme avec la connaissance de Simon à l'université, je passe de la culture de la violence (verbale, discursive) à la culture de la négociation politique (la politique cette-fois-ci). On est plus dans l'analyse que dans l'action, plus dans la recherche-action que dans l'activisme. Dans un environnement hostile se dégage une figure, emblématique pour moi, celle de Simon. Un chevronné de l'action politique doublé d'un académicien fin connaisseur de l'histoire et de la culture judéo-arabes, et un fervent militant de la diversité culturelle. Son expérience, son soutien constructif et son franc-parler aussi m'ont été d'un grand secours. En tout cas pour moi, mon ami et collègue Simon, tu as été un soutien vrai, sincère et engagé. Merci et paix à ton âme.*
> A. A., 71 ans.

Les juifs marocains ont joué un rôle de "passeurs" dans la vie politique du pays, notamment dans la découverte de l'idéologie marxiste, dans la formation et l'encadrement des jeunes militants. Encore une fois, grâce à la position sociale et culturelle d'une communauté ouverte sur le monde, ses changements et ses bouleversements... une communauté de l'entre-deux par excellence.

Empreinte académique, Fernand l'initiateur; et Bill "the Master"

> *A la Faculté des Lettres de Rabat, année universitaire 1967-68, j'ai eu le bonheur d'avoir eu comme professeur de linguistique Fernand, français, juif d'origine algérienne. Il préparait une thèse sur le parler berbère des Aït Seghrouchen. Ayant remarqué mon intérêt pour ma langue maternelle, il m'invitait chez lui pour des séances de travail. C'est à lui que je dois ma formation initiale en linguistique amazighe.*

Et c'est grâce à ses encouragements que j'ai pu avoir une bourse d'études doctorales à la Sorbonne. Pendant plusieurs décennies, Fernand a été un facilitateur qui a permis à plusieurs promotions d'étudiants amazighophones de faire de la recherche en linguistique, à une époque où la chose relevait du tabou sinon de l'interdit.
Plus tard, je découvre William, Bill pour les intimes. Le maître de la sociolinguistique internationale m'a fait découvrir les rapports ténus de la société et de la langue à travers l'analyse du langage vernaculaire noir américain. L'intérêt de la chose? Il a été le premier à avoir démontré que l'échec scolaire des enfants issus de familles afro-américaines est dû non pas à un déficit génétique mais au fait qu'ils sont jugés, évalués à partir de normes langagières et culturelles qui ne sont pas celles de leur milieu. Pour moi, Bill a trouvé la clé permettant de faire de la science rigoureuse et socialement utile et engagée. C'est ce qui m'a poussé à effectuer un séjour post-doc dans son laboratoire. J'ai aussi eu le privilège d'être reçu chez lui, avec sa compagne Gillian, et d'apprécier le savant et le citoyen. Il est pour moi un exemple que j'ai tenté de suivre modestement.
A. B., 65 ans.

Fernand et Bill, tous deux universitaires juifs, ont nourri l'intelligence de leurs étudiants, chacun à sa façon ; le premier est français d'origine algérienne et le second américain new yorkais d'origine est-européenne. Deux hommes de science brillants et deux expériences humaines de l'entre-deux qui ont marqué durablement l'auteur du présent texte.

On l'aura remarqué, les personnes données en exemple sont toutes des israélites, des citoyens marocains à l'exception de Fernand et de William. J'avoue humblement que chacune d'elle, à sa façon et selon son domaine, a nourri mon cœur et fécondé mon esprit. Il est clair que l'apport de la composante juive a joué un rôle important durant plus de deux millénaires dans l'évolution de notre société aux plans économique, social, politique et culturel. La communauté juive était composée de victimes innocentes déracinées et emportées par le tourbillon des enjeux planétaires, et d'intelligences vives subjuguées par de nouveaux horizons de pensée et d'action. Ses représentants, ceux qui sont encore parmi nous, ont le mérite de nous rappeler le devoir de mémoire.

Conclusion

Ces différents témoignages qui expriment des représentations assez différenciées de *l'entre-deux* dénotent l'ambivalence de cette notion. En termes d'anthropologie interculturelle, on dira que *l'entre-deux* reçoit deux significations antinomiques illustrées par les postures des sujets dont les témoignages sont convoqués *supra*. Il peut signifier une situation d'inconfort dans laquelle le sujet occupe un site en phase de structuration séparant ou se situant entre deux autres sites extrêmes préalablement structurés. Ce serait une position marquée par la recherche d'un équilibre psychique, social et culturel, recherche qui peut être euphorique si les deux sites de départ constituent un *continuum culturel* organisé en paliers transitivants permettant au sujet de passer d'une sphère culturelle à une autre sans choc préjudiciable. La recherche de l'équilibre peut être au contraire dysphorique si les sites constituent un *discontinuum* formé de segments culturels discrets, ayant des traits distinctifs oppositifs et imposant au sujet une démarche périlleuse qui peut déboucher sur des dysfonctionnements de natures diverses.

L'entre-deux peut aussi signifier une attitude mentale et une posture culturelle conviviale, un espace intermédiaire entre deux sites entretenant des rapports de contiguïté, d'échange culturel selon le principe de la réciprocité. On peut raisonnablement postuler que cet *entre-deux* n'est possible que dans le cas d'une *proximité culturelle,* où les deux sites appartiennent à la même *logosphère symbolique* du fait de l'identité religieuse, linguistique, historique, territoriale... et du fait de la communauté d'intérêts. Il semble en effet que lorsque l'intersection des sites comprend des faisceaux de traits culturels organisés en syntagmes producteurs de sens pour deux ou plusieurs communautés, ou pour des individualités en relation d'empathie, le site intermédiaire, *l'entre-deux,* produit les conditions de possibilité de paradigmes novateurs. *L'entre-deux* serait alors une chance pour les hommes d'échapper à la *machine infernale* des absolus. L'une des modalités de l'absolu réside dans la recherche forcenée de l'identité dans un monde en entropie, en mutation structurelle.

Identité et mutations socioculturelles

En hommage à
Simon Lévy (1934-2011)

Problématique

La question des mutations dans la société marocaine est liée à la problématique générale de la relation équivoque existant entre « tradition » et « modernité ». Une approche sereine de cette question doit prendre en considération une double réalité, celle de l'évolution inéluctable de toute société en général, et celle de l'impact du modèle culturel occidental sur les sociétés traditionnelles, en particulier. Ce qui signifie qu'aucune société n'est immobile et que l'impact induit bien une évolution des sociétés périphériques marquée par l'appropriation d'éléments bénéfiques permettant d'y améliorer les conditions matérielles de vie et par l'imposition d'autres éléments perturbateurs au niveau de la culture et des valeurs. Cette double réalité contribue à créer une situation duelle dans laquelle la société est divisée en deux fragments, l'un est formé de couches pauvres vivant dans des conditions précaires résidant en milieu rural et en milieu urbain, et une synarchie tirant profit des richesses générées comprenant, autour d'un pouvoir autocratique, une néo-bourgeoisie affairiste et une ploutocratie administrative et militaire. Les disparités entre les deux segments créent en fait deux « sociétés » distinctes par leurs ressources et leur mode de vie. Sur le plan du système de valeurs, la particularité de cet état de fait est que les laissés pour compte vivent dans l'esprit de la culture traditionnelle et que les nantis accommodent cette culture avec la culture moderne. Ce qui fait dire à certains que c'est là le trait typique de la schizophrénie.

Depuis au moins une décennie, le débat sur la question culturelle ne relève plus du domaine du tabou. Ce débat a commencé avec le mouvement représenté par la revue *Souffles* durant les années 1960 et 1970, et la tenue de la première rencontre de l'Université d'été d'Agadir en août 1980. Il a été impulsé par différentes associations culturelles, puis il a été porté sur la scène publique (v. *Lamalif,* 1981 ; *Anwal,* 1986 ; *Al-Balâgh,* 1986 ; *Al-masâr,* 1986 ; La Charte d'Agadir, 1991 ; *Afâq*, 1992 ; *Tamunt*, 1995 ; *Rapport du cinquantenaire*, 2005 ; *Appel Timmuzgha pour la démocratie*, 2011, etc.). Sur le plan universitaire, un certain nombre de recherches ont été réalisées dans les domaines de la culture marocaine dans ses expressions amazighe, arabe et juive. Le débat n'est pas toujours empreint de sérénité entre les tenants de l'arabisme, de l'amazighisme et de la francophilie, ce en quoi il est le révélateur d'enjeux profonds. Il est significatif aussi qu'il ait lieu ici et maintenant. En effet, sur le plan interne, des questions primordiales sont discutées, État, parlement, libéralisme, université, culture, etc. Il semble donc légitime et compréhensible que l'on s'interroge sur le sort à réserver aux cultures et aux identités marginalisées dans les projets de société en gestation ici et là. En outre, la volonté de reconstruction des identités individuelles et collectives à l'échelle planétaire résulte des transformations et des bouleversements produits par les rapports de production matérielle et symbolique qui s'instaurent verticalement, entre le centre et la périphérie, et horizontalement, aux niveaux inter/intrapériphériques, par le jeu des divers impérialismes et sous-impérialismes. Dans ce climat général, la quête de l'identité oscille entre le pôle de l'«identisation » et celui de 1'«identification», c'est-à-dire entre l'affirmation d'une différence «intraitable» face à l'Alter et la recherche d'une intégration dans une supra-entité où sont transcendés les particularismes.

Une société en mutation

La société marocaine est en pleine mutation. Ce n'est plus la société rurale traditionnelle décrite dans les monographies de l'ère coloniale. La monétarisation de l'économie y modifie qualitativement

les rapports personnels, la pression démographique y favorise la désintégration des équilibres traditionnels, l'émigration y introduit de nouveaux modèles culturels et la pénétration de l'État y impose de nouvelles hiérarchies. « La révolution démographique » elle-même introduit de profondes mutations en favorisant l'urbanisation et la désintégration du modèle familial traditionnel. Le passage à la société capitaliste (périphérique) n'y est pas encore achevé si bien qu'on y trouve en synchronie des éléments indicateurs d'étapes historiques différentes, certains révolus en théorie et d'autres à l'état de genèse. Ces éléments divers et parfois contradictoires s'imbriquent les uns dans les autres et coexistent dans la dynamique sociale. Cet état de fait conduit les sociologues à qualifier la société marocaine de « composite » (v. Pascon, 1971). La composité de cette société se manifeste par la concomitance de systèmes socioéconomiques distincts entretenant soit des rapports d'exclusion, quand il s'agit de modes de production en contradiction absolue, soit des rapports d'inclusion, lorsque les institutions du mode le plus puissant récupèrent celles du mode dominé, soit enfin des rapports de contiguïté dans le cas où la culture «traditionnelle» continue de fonctionner dans des secteurs délimités. L'ensemble de ces facteurs modifie le modèle d'organisation de cette société et le rapproche de celui des autres sociétés capitalistes périphériques. Le passage du premier type de société au second se fait par un processus complexe et souvent douloureux, car ainsi que l'écrit fort justement Bourdieu (1958, 107) :

> *L'économie précapitaliste est solidaire d'une philosophie vécue de l'existence, des rapports interhumains, du travail et du loisir, et d'une conscience déterminée de la temporalité. On comprend donc que l'adaptation au système capitaliste ne suppose pas une simple transformation du style de vie traditionaliste, mais un changement radical de logique, une transmutation des valeurs qui donnent à l'existence son sens et son prix.*

Impliqué dans ce processus, l'homme amazighe se trouve ainsi obligé d'assumer ces contradictions en faisant en lui-même la somme et la différence des divers modèles qui le sollicitent, de telle sorte que :

> *Chacun (...) est contraint de faire dans sa propre personne l'équilibre, l'adéquation de toutes ces sociétés concurrentes, de tous ces traits de la société qui, quotidiennement, lui apparaît sous mille visages ayant chacun sa logique, ses références, son vocabulaire, voire quelquefois même sa langue propre*
>
> Pascon, 1971, p. 22.

Traditionnellement, la religion, la tribu et la famille constituaient des cadres d'appartenance et de socialisation où l'individu puisait ses repères de sociabilité et se procurait le référentiel des schémas culturels. La religion constituait un cadre de référence des codes sociaux, des règles de conduites et des valeurs, et offrait une base à tout un système axiologique qui délimitait les frontières d'une territorialité culturelle donnée. En suivant R. Bourqia (2010), nous dirons que les sociétés comme la société marocaine, et comme celle de la plupart des pays arabo-musulmans en fait, ont hérité après leur indépendance d'un réservoir de valeurs traditionnelles qui intervient dans les relations des individus et des groupes avec l'État et la collectivité. La religion, la coutume, la tradition, les droits coutumiers sont les principales sources des valeurs, un stock de référentiels de valeurs morales qui régissent l'appréciation de l'individu, les relations sociales et les rapports à la communauté. Les sources de l'ordre éthique traditionnel sont la religion, les croyances et les pratiques sociales. Les valeurs morales sont indissociables de l'ordre religieux dans la société ; la religion délimite le cadre moral et dicte les valeurs à suivre par rapport à soi, aux autres et à la communauté. La religion, la coutume, la tradition, les droits coutumiers sont ainsi les principales sources des valeurs qui régissent l'appréciation de l'individu, les relations sociales et les rapports à la communauté.

La famille est la première institution où se transmettent et se reproduisent les valeurs. L'organisation familiale traditionnelle et son modèle de famille étendue sont maintenus et régis par un principe de hiérarchie prononcée et par le principe d'autorité. Il est certain que des différenciations existaient entre le milieu rural et le milieu urbain relativement aux modes et aux niveaux de vie. Néanmoins, les principes régulant les relations entre parents et

enfants, entre hommes et femmes et entre aînés et cadets sont presque les mêmes dans les deux milieux, à savoir ceux de l'autorité. Les valeurs qui sous-tendent l'organisation familiale sont celles de l'obéissance à l'autorité renforcée des parents, par la valeur de la bénédiction parentale (*rrḍa*) régissant les relations de filiation. Il est du devoir de toute progéniture d'éviter le bannissement (*ssakhṭ*) des parents, antipode de la bénédiction parentale ; celle-ci devient une forme de satisfaction qu'éprouvent les parents lorsque leur autorité est obéie et confirmée. L'attitude envers les parents est tranchée, les enfants sont soit bénis soit damnés ; le bannissement des enfants est en fait rare, il intervient en cas de conflit grave entre les parents et les enfants, par exemple dans les cas de violence contre les parents, le refus de l'époux/se choisi(e) par les parents, la non assistance aux parents en difficulté, l'expulsion des parents de la maison filiale, la vente du patrimoine familial, etc. L'enfant banni est supposé damné par Dieu, la famille et la société. La bénédiction des parents est ainsi une valeur morale que tout individu recherche auprès de ses parents, l'intériorise pour qu'elle conditionne son rapport aux parents et lui évite de basculer dans le bannissement. Si les deux parents, père et mère, peuvent partager et offrir la bénédiction à leurs enfants, l'autorité par contre est en général du ressort du père ; même lorsqu'elle est excessive, elle est justifiée, légitimée et acceptée par le système des valeurs. L'autorité du père est remplacée par celle du maître au sein de l'école coranique (*msid/timzguida*) ou de l'école moderne. La relation du maître à l'élève obéit au même principe que celui réglant à la fois la relation père/enfant, à savoir le principe du couple autorité/obéissance. Cette autorité du père s'étend à l'autorité de l'époux sur l'épouse, justifiée par l'obéissance (*ṭṭa'a*) et perçue comme valeur positive qui devrait être l'attribut de toute épouse qui se respecte. le principe d'autorité est la ligne directrice qui régule les rapports hiérarchiques ; c'est ainsi que la valeur d'obéissance s'étend au rapport orientant les rapports de hiérarchie non seulement entre le père et les enfants, mais entre les aînés et les cadets, entre les maîtres et les disciples/élèves, les détenteurs d'autorité et les subordonnés et, au-delà entre gouvernants et gouvernés. La bénédiction des parents, érigée en valeur par la religion, les

croyances et les représentations collectives, une valeur qui assure la cohésion de la famille à travers le temps. Ainsi, le devoir d'assistance dû par les enfants à leurs parents âgés est-il une implication de cette recherche de bénédiction parentale qui accompagne l'individu tout au long de sa vie. Le fait d'avoir une progéniture et les efforts déployés pour l'élever représentent un investissement à la fois affectif et matériel qui place les enfants dans une situation de dette envers leurs parents. D'autres valeurs ont également toute leur importance: la "bénédiction parentale" (*rrḍa*), "la pudeur" (*ħšuma*), "l'honneur" (*l'aṛaḍa*), "la sobriété" (*lqana'a*), "la "confiance", "la parole donnée" (*awal, lkelma*), "la bienséance" (*ṣṣwab)*, "la dignité" (*udm*, *lužeh*), etc. ; elles font partie de ce répertoire traditionnel des valeurs qui sont à la base du lien social et qui fondent la cohésion du groupe et de la société en général.

La mutation sociale s'observe aussi sur le plan économique. Les progrès techniques dans le domaine agricole et les exigences de la production industrielle entraînent une grande vague d'urbanisation, et la constitution de nouveaux modes de vie. La société connaît une importante croissance démographique, accentuant ces phénomènes. La constitution d'un prolétariat urbain bouleverse la structure sociale archaïque; on assiste à une prodigieuse individualisation des rapports sociaux et à une reconfiguration des liens de sociabilité. Ainsi, la famille passe-t-elle du modèle parental au modèle conjugal, c'est l'indice de la naissance de la famille nucléaire, réduite au couple et à ses enfants dans les couches moyennes et supérieures. Le mariage, considéré auparavant comme une institution, devient de plus en plus une affaire privée basée sur l'entente entre deux individus qui se choisissent librement. Dans la perspective conjugale, il est d'abord une relation interpersonnelle, l'important n'est plus la lignée ni la maison avec ses traditions à transmettre, c'est simplement l'autre, avec la perspective ouverte sur l'avenir. L'exode rural divise la famille élargie, rompt l'attachement au sol et diversifie les compétences professionnelles, le fils n'hérite plus directement du métier du père. L'urbanisation permettra ainsi l'autonomisation des couples et la constitution de

nouveaux rapports affectifs. Il n'est plus question de se marier pour conserver un héritage, reprendre la maison familiale, transmettre une tradition, bref de se marier par intérêt et pour l'intérêt des familles. Désormais, le mariage est un acte libre de reconnaissance réciproque de deux individus, qui n'impliquent plus comme avant toute l'ascendance familiale. Le mariage d'amour se substitue progressivement au mariage arrangé, au mariage de raison et d'intérêt. En somme, l'individu est plus maître de sa vie sentimentale et parvient à se libérer de sa famille pour constituer un nouveau foyer autonome. Le couple, sans doute pour la première fois dans l'histoire, cesse d'être une affaire de parenté, de lignage ou de tradition, pour devenir une union amoureuse.

Il est ainsi évident que le système de valeurs traditionnel subit des évolutions structurelles induites par les transformations liées la déstructuration de l'économie traditionnelle, à la prépondérance du mode de production capitaliste, aux rapports de salariat, à la révolution démographique, à l'urbanisation qui réduit la dimension de la famille…toutes choses qui facilitent l'intromission des valeurs liées à la modernité. Il s'ensuit un renouvellement des expressions culturelles traditionnelles, aussi bien celles de la culture matérielle que celles de la culture immatérielle. Les changements socio-économiques en cours dans la société marocaine ont des effets notables sur les différentes expressions culturelles.

Diversité culturelle : structure, hiérarchie, enjeux

La diversité culturelle au Maroc est une réalité historique paradoxalement ignorée et non assumée. Durant des décennies entières le discours idéologique dominant réduit l'identité culturelle nationale à la dimension arabo-musulmane en reléguant dans leurs retranchements les dimensions amazighe, subsaharienne, juive et même les expressions culturelles en darija. Ce n'est qu'avec la promulgation de la Constitution de juillet 2011 que la pluralité et la diversité des composantes culturelles ont été reconnues. L'article cinq de la constitution fixe ainsi la configuration du paysage linguistique :

L'arabe demeure la langue officielle de l'Etat. L'Etat œuvre à la protection et au développement de la langue arabe, ainsi qu'à la promotion de son utilisation. De même, l'amazighe constitue une langue officielle de l'Etal, en tant que patrimoine commun de tous les Marocains sans exception. Une loi organique définit le processus de mise en œuvre du caractère officiel de cette langue, ainsi que les modalités de son intégration dans l'enseignement et dans les domaines prioritaires de la vie publique, et ce afin de lui permettre de remplir à tenue sa fonction de langue officielle. L'Etat œuvre à la préservation du Hassani en tant que partie intégrante de l'identité culturelle marocaine unie, ainsi qu'à la protection des parlers et des expressions culturelles pratiqués au Maroc. De même, il veille à la cohérence de la politique linguistique et culturelle nationale et à l'apprentissage et la maîtrise des langues étrangères les plus utilisées dans le monde, en tant qu'outils de communication, d'intégration et d'interaction avec la société du savoir, et d'ouverture sur les différentes cultures et sur les civilisations contemporaines. Il est créé un Conseil national des langues et de la culture marocaine, chargé notamment de la protection et du développement des langues arabe et amazighe et des diverses expressions culturelles marocaines, qui constituent un patrimoine authentique et une source d'inspiration contemporaine. Il regroupe l'ensemble des institutions concernées par ces domaines. Une loi organique en détermine les attributions, la composition et les modalités de fonctionnement.

Constitution, 2011, Article 5.

Avec ces dispositions, la culture marocaine est conçue comme une et indivisible ; elle subsume les expressions arabe, amazighe, juive et subsaharienne. Le sens politique à donner à cette assertion est que ces diverses expressions constituent un socle culturel commun, en partage entre les différentes composantes de la nation. Ainsi, si les langues sont diverses, la culture est une ; elle n'est la propriété exclusive d'aucune composante ; elle ne peut donc être revendiquée à des fins politiques, ethniques, partisanes, régionales ou confessionnelles. L'unité de la culture est en quelque sorte le gage de l'unité nationale.

Expressions arabes

Dans le champ de la production culturelle, la question de la modernité a émergé parmi les élites ouvertes sur la modernité avec l'influence du monde orthodoxe des Balkans et de Russie, qui a permis l'ouverture sur les lumières européennes à travers le réseau ecclésiastique reliant Arabes, Russes, Roumains, Grecs, Arméniens, etc. La première imprimerie arabe a été installée au Moyen-Orient par le prélat melkite alépin Atanisyus Dabbas en 1706, ce qui a renforcé l'éducation moderne par les missions, les traductions et la presse. La communauté juive d'Iraq a également joué un rôle important dans cette tendance par la presse et les écrits en arabe et en judéo-arabe. Ces prémices ont favorisé le mouvement de la *Nahḍa* (Renaissance arabe) s'étendant entre le XVIII^e^ siècle et la première moitié du XX^e^ siècle au contact de l'Europe dans le contexte de l'affaiblissement de l'empire ottoman et de la conquête de l'Egypte par Napoléon Bonaparte (1798). La *Nahḍa* a été un phénomène transversal qui a concerné les plans politique, scientifique, technique, culturel, littéraire et religieux. Le premier intellectuel arabe à avoir expérimenté le contact avec l'occident fut Rif'at al-Tahṭâwi qui a séjourné à Paris en 1826 dans le cadre d'une mission dépêchée par Mehmet Ali, pacha d'Egypte. L'éveil à la modernité a pris trois directions : « la renaissance » culturelle, le réformisme religieux et la conscience politique. Les grandes questions qui ont agité les élites sont relatives à la place de la religion dans la politique, la conception du pouvoir et le développement social et économique. Les missions européennes (française et britannique notamment) ont introduit les sciences, les techniques, les Lumières et l'éducation moderne en Egypte, en Syrie et au Liban. Les élites du Moyen-Orient sont formées d'abord dans les écoles puis dans les universités européennes ; à leur retour au pays, elles y apportent la culture moderne et tentent de l'appliquer aux structures vétustes de leur pays. Au XIX^e^ siècle, l'Egypte de Mehmet Ali a joué un rôle considérable dans ce mouvement en formant, avec le concours de la France et de l'Angleterre, une importante élite scientifique et intellectuelle qui propage les idées de progrès et les sciences et techniques modernes. Plus tard, dans le contexte du colonialisme

conquérant, impulsé et poursuivi par les missions scientifiques et les instituts de recherche (Instituts français du Caire, de Damas, de Beyrouth, etc.), le sentiment d'arriération de « la nation arabe » s'est aggravé avec la colonisation française et britannique au Moyen-Orient au début du XX^{e} siècle. Il appert donc que l'émergence de la *Nahḍa* ne se réduit pas à la relation binaire entre le Moyen-Orient et l'Europe occidentale ; son contexte d'apparition est en effet global.

Sur le plan culturel, l'émergence de la littérature moderne (v. André Miquel, 1993) a subi l'influence d'apports divers, notamment les littératures française, anglaise, espagnole, russe, etc. *via* les écoles du réseau ecclésiastique, les missions scientifiques et culturelles et le rôle joué par la diaspora syro-libanaise en Amérique latine et en Europe. Le mouvement culturel arabe est composé d'intellectuels et de créateurs de premier plan qui ont posé les fondements de la renaissance littéraire arabe, ce sont notamment Rif'at al-Tahṭâwi (1801-1873), Ali Mubârak (1823-1893), Mohamed al-Muwaihili (1868-1930), Farah Antoun (1874-1922), Georges Zaydan (1861-1934), Taha Hussein (1889-1973), Moussa Salâma (1887-1958), et les poètes Al-Bârûdi (1838-1904), Ahmed Chawqi (1868-1932), Khalil Muṭrân (1871-1949). Ces personnalités ont eu une influence considérable sur les écrivains et les penseurs du Maghreb.

Au troisième millénaire, quel bilan dresser, en définitive, de l'expérience du mouvement de la *Nahḍa* ? De manière succincte, disons que le contact avec la culture européenne en général a été vécu sur le mode du trauma généré par le péril français et anglais sur l'indépendance du « monde arabo-musulman », péril représenté par la force militaire et la supériorité financière, économique, technique et politique. La réaction a été mitigée : l'arriération du monde arabe est imputée à l'empire ottoman dont on va s'émanciper avec le concours intéressé de la France et de l'Angleterre pour finalement tomber sous le joug de ces dernières puissances. Les progrès collatéraux contribuent à l'émergence d'un mouvement libéral qui produit une élite économique, intellectuelle et culturelle qui impulse la pensée et la création sans pour autant réussir à établir un système politique qui redistribue les richesses de manière équitable entre les couches sociales. Les régimes militaires, imbus des principes d'un

socialisme autoritaire au service de l'oligarchie, mettent un coup d'arrêt à l'expérience libérale et ouvrent la voie à l'aventure islamiste qui se nourrit des frustrations des couches populaires. Ainsi, force est de constater que la situation culturelle actuelle est loin d'être aussi riche que celle marquée par Taha Hussein, Naguib Mahfouz, Mohammad Abdelouahâb, Oum Kalthoum, Farid Al-Aṭrach, Asmahân, Youssef Chahine, Chaykh Imâm et Ahmad Fouad Najem, Adonis, Nizâr Qabbâni, Mahmûd Darwîch, etc. La présente situation marque la « jugulation » des libertés individuelles, des libertés d'opinion et de création par l'esprit salafiste et les régimes autocratiques. Une marche en arrière vers le traditionalisme et le conservatisme est enclenchée depuis une décennie, malgré quelques poches de résistance dans le monde de la création culturelle.

Au Maroc, dans le contexte des pressions occidentales, les prémices de la prise de conscience du retard historique du monde musulman peut être datée du règne de Moulay Abderrahmane (1778-1859) où a débuté l'envoi par les sultans d'émissaires chargés de faire des observations sur les pays visités dans le cadre de missions diplomatiques (As-Saffar; Al-Hassan Ben Mohammed Al-Rhassal (1902, Londres) ; Al-Hajoui Al-Thaâlibi (1919, Paris). La question figurant dans l'ordre de mission de ces diplomates était l'observation des progrès effectués par les pays du *Bila Al-Kufr* dans les domaines techniques et militaires. Dans les moments de crise la question posée par les sultans était de savoir s'il fallait céder aux pressions de l'Europe en ouvrant le pays à la finance et au commerce étrangers ou s'il fallait sauvegarder l'intégrité de *l'Empire chérifien*. Si les élites marocaines étaient unanimes à reconnaître les bienfaits de la modernité, notamment les voies ferroviaires, la flotte maritime de Toulon, le Théâtre, la presse, les bibliothèques, la trésorerie, les services fiscaux, les maisons d'édition, les écoles modernes et les habitudes alimentaires, elles étaient divisées sur la question de l'ouverture *vs* fermeture du pays à l'influence européenne. Pour simplifier, disons que les conservateurs, surtout les Oulémas, étaient pour la fermeture au nom de la sauvegarde de l'islamité du pays, alors que les « modernes » étaient pour l'ouverture au nom du développement politique et économique de la nation marocaine.

Sous la colonisation française et espagnole, les premiers séduits par les idéaux de la *Nahḍa* se sont orientés vers les élites des pays du Moyen-Orient pour renforcer leurs convictions arabo-islamistes et les seconds se sont dirigés vers les universités et les instituts de France, d'Espagne et d'Angleterre pour se former aux Lumières et aux techniques modernes. Al-Hajoui est considéré comme étant le meilleur représentant du courant moderniste au début du XX^{e} siècle ; selon lui, les questions posées par la *Nahḍa* ne peuvent trouver de réponses adéquates ni dans l'imitation aveugle de l'Occident ni dans une vision exclusivement tournée vers le passé. Il plaide pour un concordisme entre la tradition et la modernité, une tradition qui emprunte à la modernité les éléments nécessaires à sa réforme et à son renouveau, et une modernité qui ne met pas en péril la tradition dans ses valeurs centrales. Cette démarche pragmatique est vue d'un œil suspicieux par les nationalistes qui y voit une invitation à accepter la colonisation européenne à travers l'acceptation de l'idéal véhiculé par le discours de « la mission civilisatrice » de la France en Afrique du Nord. Suite à ses prises de position résolument « pro-modernité », Al-Hajoui a été combattu par les traditionnalistes et à sa mort les Oulémas ont refusé de faire la prière rituelle à la mosquée comme ils ont interdit son inhumation dans un cimetière de Fès ; les fidèles ont été enjoints de ne plus fréquenter ledit cimetière qui a été déserté jusqu'à l'exhumation du corps du défunt. Nous avons là une illustration de l'opposition farouche des conservateurs à l'égard de la modernité et de l'assimilation des modernistes marocains à des mécréants et à des collaborateurs avec le colonialisme.

Le salafisme (version réformiste) se présente comme une voie médiane dans le discours patrimonialiste. Le *salafisme* marocain s'inspire des écrits de Jamâl Al-Dine Al-Afghânî et de Mohammad Abduh; il est représenté notamment par Abû Shu'ayb Ad-Dukkâlî, Moulay Al-'arbi Al-'Alawi, Mokhtar As-Sûsî et 'Allâl Al-Fâssî. Ce discours s'inscrit dans la tradition sunnite, une tradition que l'on voudrait débarrasser des scories de la scolastique qui a figé l'effort de l'*iǯtihâd* et conduit à la stagnation et à la crise de la culture arabo-musulmane. Il prône la relecture du Coran et de la Sunna à la lumière de l'évolution que connaît la civilisation moderne en

Occident, soutenant que l'Islam n'est pas en contradiction avec le progrès scientifique et que par conséquent les sociétés musulmanes doivent en assimiler les acquis positifs, tout en rejetant les aspects qui risquent de porter atteinte à l'essence de leur religion ou qui peuvent conduire à la *corruption* des Musulmans.

Dans la pensée de ʿAllâl Al-Fâssî, le *salafisme* reçoit l'inflexion d'une doctrine politique militante. En effet, dans *Al-naqd Al-ddâtî* (1966), Al-Fâssî pose comme base de son projet de société le retour aux enseignements du Coran et de la Sunna et invite à l'usage de la raison pour réformer la société marocaine sur les plans de la pensée, de l'économie, de la politique et de la rénovation du patrimoine *(al-turât)* linguistique et culturel. Intéressons-nous surtout aux propositions qui concernent ce patrimoine (pour une appréciation du projet politique d'Al-Fâssî, voir Benaddi, 1993). Le discours que ʿAllâl Al-Fâssî performe sur le patrimoine vise la *défense de l'authenticité,* il relève ainsi du genre apologétique. Dans son texte *difâ'an ʿani al-aṣâla,* (s.d.), il soutient que la composante fondamentale du patrimoine est la langue arabe classique *(al-fuṣḥâ),* langue sacrée du Coran et lien qui unit la communauté musulmane. Mais cette langue, qui fut la langue ayant servi de véhicule à la science arabo-musulmane au moment où l'Occident vivait dans les *ténèbres de l'ignorance,* a été transformée en "une langue abâtardie par la prédominance de l'élément non-arabe (mongol, persan et turc), elle s'est alors figée en une langue de rhétorique désuète". Avec l'éveil de la communauté arabe, il est devenu impératif d'opérer une *résurrection* et une *révolution linguistiques* comme préalables à la *renaissance arabo-musulmane.* Pour ce faire, il est nécessaire de se défaire du joug culturel et linguistique du colonisateur par le moyen de *l'arabisation totale* de l'enseignement, de l'administration et de la vie publique. D'après lui, maintenir l'usage de la langue étrangère, c'est participer à l'asservissement de la nation, en aliénant son identité et sa personnalité. L'usage de la langue arabe est conçu comme un moyen de libération culturelle.

Le recouvrement du patrimoine culturel est également une condition nécessaire à "la renaissance de la culture arabo-musulmane et au recouvrement de son authenticité". Selon 'Allâl Al-Fâssî, le

patrimoine est le reflet de l'histoire passée et présente des communautés arabo-musulmanes, il comprend les acquis des périodes de grandeur mais aussi les scories de la décadence de leur histoire. La donnée fondamentale de ce patrimoine est l'Islam, il faut donc s'y attacher fermement en se fondant exclusivement sur les prescriptions du Coran et de la Sunna, car son observance a été à la base de l'essor de l'islam à travers le monde et de l'épanouissement de la communauté musulmane d'abord avec le Prophète ensuite sous les Califes Eclairés ; mais, en raison du travestissement de la Sunna, la décadence de la communauté musulmane a commencé avec les Omeyyades et s'est poursuivie depuis. Le retour à l'Age d'Or de la civilisation arabo-musulmane est lié à la condition de faire le tri entre ce qui est vrai, pur et précieux dans le patrimoine sunnite et ce qui est faux, corrompu et vil dans les interprétations fallacieuses de la Sunna et dans les pratiques liturgiques déviantes. Il convient alors de rejeter les hérésies, les schismes et le charlatanisme introduits durant la période de décadence. Dans le domaine de la littérature, il est préconisé de garder la production arabe de qualité, qu'elle relève de la période anté-musulmane ou de la période actuelle, de même on devrait adopter toutes les formes esthétiques nouvelles, celles de la prose et des arts, à condition qu'elles soient de bonne qualité. Le *patrimoine populaire* devrait également mériter l'attention parce qu'il est l'expression et le symbole de la création populaire dans lesquels la masse *(al-'âmma)* a utilisé une langue et un style artistique qui lui sont propres, à condition de ne pas substituer le folklore à la culture communautaire, la culture vulgaire au patrimoine véritable et le charlatanisme à la civilisation permanente, car ce sont les garants de notre identité culturelle et civilisationnelle. La citation suivante résume ainsi le projet culturel de 'Allâl Al-Fâssî :

> *La prise de conscience de la nécessité de se libérer de la domination étrangère nous conduit à nous libérer d'abord de l'instrument de cette domination qu'est la langue étrangère, en procédant à la résurrection de la langue arabe, qui est le creuset et le véhicule de notre patrimoine, ce patrimoine que nous saurons trier en nous inspirant de notre glorieux passé pour transcender notre présent décadent et préparer un avenir radieux.*
>
> Allal El-Fassi (1952, p. 16)

Après l'exposé des fondements de la pensée de notre auteur, évaluons cette dernière. La doctrine *salafiste* s'est trouvée confrontée à la question de la modernité *('al-ḥadâṯa)* à travers la contemporanéité (*'al-muʿâṣara),* la contradiction à résoudre se traduit dans l'interrogation suivante: comment moderniser la culture et la société marocaines en restant fidèle au dogme coranique et aux enseignements de la Sunna? La réponse *salafiste* à ce questionnement consiste à proclamer l'intangibilité du Coran et de la Sunna sur le plan du *credo,* à réaliser la réappropriation de la langue arabe classique, l'épuration du patrimoine culturel et la modernisation des structures sociales, économiques et politiques en s'inspirant de l'Occident. Le discours *salafiste* a constitué un paradigme fort dans la culture marocaine durant la période coloniale et au lendemain de l'indépendance du pays, dans la mesure où il se présentait comme une alternative radicale face au *discours colonialiste* et comme une alternative crédible face à la fois au *discours traditionaliste pur et dur* et au *discours rationaliste élitaire* suspecté de compromission avec l'Occident. De nos jours, nombreuses sont les tentatives d'évaluation critique de ce discours, les critiques les plus fréquentes consistent à questionner la validité du *projet salafiste* dans son ensemble en le replaçant dans son contexte historique, à savoir la période de la renaissance *(Al-nahḍa)* et celle de la colonisation. Le *salafisme* à la manière d'Al-Fâssî est interprété comme l'expression de l'idéologie de la bourgeoisie nationale, qui a su canaliser le désarroi de la société marocaine créé par le *trauma colonial.* Cette bourgeoisie a été, à cette phase de l'histoire du Maroc, la classe la mieux préparée à assumer cette tâche grâce à son *capital matériel,* il s'agissait alors d'une bourgeoisie essentiellement mercantile et à son *capital symbolique*, elle était la seule composante de la société marocaine à avoir produit une élite capable de conceptualiser un projet de société et à s'être organisée en vue de prendre la direction politique du mouvement national; les élites rurales, encore attachées aux valeurs et aux institutions du Maroc précolonial, n'avaient pas d'option concurrente crédible. Sur le terrain culturel, la bourgeoisie urbaine traditionnelle a fondé son discours sur les thèses salafistes dont la stratégie a résidé dans la transformation du discours religieux en doctrine politique en vue de la mobilisation des masses sur la base du retour aux

fondements de l'islam et de la culture arabo-musulmane épurée, tout en en adaptant les principes essentiels à la vie moderne. Sur le plan linguistique, l'arabisation est censée constituer le sésame du recouvrement de l'identité perdue; elle a aussi pour fonction d'être la clé de la réappropriation du pouvoir symbolique par les élites urbaines traditionnelles après leur marginalisation durant la période coloniale.

Quoique porteur d'un projet rénovateur dans le cadre du *discours patrimonialiste,* le *salafisme* a échoué dans sa tentative d'articuler le modèle culturel arabo-musulman sur le cours de l'histoire moderne. En effet, l'évolution des structures générales de l'Etat et de la société après l'indépendance ont montré la faillite du discours salafiste. Cette faillite tient sans doute à plusieurs facteurs dont les principaux sont:

(i) l'échec du concordisme de la philosophie salafiste qui prétend établir un compromis entre la tradition et la modernité, ou encore entre l'authenticité et la contemporanéité, en considérant qu'il est aisé de discerner l'ivraie du bon grain à la fois dans le patrimoine arabo-musulman et dans la culture occidentale (cf. Molino, 1986);

(ii) l'impossibilité d'adapter la technique à la théologie, selon la formule de Khatibi (1993), en dissociant la technique occidentale des valeurs culturelles qu'elle charrie et en intégrant la modernité dans le cadre de structures socio-économiques caduques;

(iii) l'irréalisme du discours salafiste qui croit pouvoir se soustraire au regard de l'Autre dans la reconstruction de l'identité collective dans un monde totalement intégré sur les plans stratégique, économique et culturel; et

(iv) l'ambiguïté du discours salafiste quant au patrimoine arabo-musulman à actualiser et quant à la culture actuelle à enraciner dans la tradition.

La question qui se pose ici est, d'une part, de savoir quel patrimoine revivifier, celui qui prône l'*ižtihâd* ou celui qui prêche le

misonéisme ? Le patrimoine arabe exclusif ou le patrimoine arabo-musulman dans son ensemble? Et, d'autre part, quels critères de sélection établir en vue de retenir ou de rejeter telle ou telle composante de la culture occidentale? Certes, le projet *salafiste* a constitué un paradigme intéressant dans le champ culturel marocain à un moment de l'histoire, il a tenté de concilier la *tradition* et la *modernité* dans un monde irrémédiablement dominé par les notions de *progrès* et de *développement.* Or la *culture patrimoniale* invoquée par le *salafisme* est une culture traditionnelle qui tourne encore le dos à la rationalité et à l'innovation, elle se prive donc des moyens de contribuer de façon résolue à la culture moderne. On dira donc que l'échec du *salafisme* revient à l'ambivalence des réponses qu'il fournit aux questionnements de fond qu'impose le monde actuel et à l'impossible concordisme entre la tradition et la modernité.

A notre sens, Adonis est l'intellectuel qui représente le mieux la modernité dans le champ de la culture arabe. Il est considéré comme étant une figure marquante du paysage culturel et littéraire dans le monde arabe contemporain; c'est non seulement un grand poète mais aussi un intellectuel qui pense et conceptualise les problèmes de la culture arabe. Nous considérons que son apport est essentiel dans le débat sur les enjeux culturels dans le monde arabe. Son ouvrage *Al-Tâbit wa al-mutahawwil*, publié en 1973, a révolutionné la pensée arabe moderniste; il est toujours d'actualité dans la mesure où il a suscité et suscite encore un débat littéraire et intellectuel intense entre ceux qui soutiennent la modernité et ceux qui sont pour la tradition et le conservatisme. Cet ouvrage controversé constitue l'une des bases importantes de l'histoire de la critique littéraire et de la pensée arabes contemporaines. C'est indéniablement un livre événement qui a été réédité à plusieurs reprises, ce qui montre non seulement la popularité du livre, mais également l'impact des analyses de son auteur sur l'élite culturelle arabe. La première partie de l'ouvrage présente, d'une part, "la constante" de la culture arabe, et, d'autre part, les tendances qu'elle a tenté d'écarter, et l'introduction d'autres paradigmes, qu'il appelle "le variable" dans cette même culture. Dans la partie de l'ouvrage intitulée "Les sources", Adonis soutient que les premiers musulmans pensaient et

se comportaient en se basant sur leur conviction que la religion islamique est le fondement et la mesure de la vision de l'invisible et de la vie humaine, établissant un lien organique entre la religion et l'organisation de la vie, et entre la religion et le langage, la poésie et la pensée. Et ainsi, la culture politique islamique était pratiquement incarnée dans l'institution du califat, c'est-à-dire dans le système ou dans l'État. Il s'ensuit que la justesse d'une position politique ou intellectuelle est à l'aune de celle de la religion. La deuxième partie concerne «l'enracinement des origines». On peut dire que la particularité culturelle arabe entre le milieu du deuxième siècle et la fin du troisième siècle de l'hégire est la lutte entre "la raison" et "la transmission", "le renouveau" et "la tradition", "l'islamisme" et "l'arabisme", entre les tendances religieuses "traditionnelles" et les tendances "rationnelles empiriques". L'auteur s'attarde dans son ouvrage sur le renversement radical du paradigme traditionnel que représente l'apport du mouvement soufi. Le livre éclaire ainsi le conflit dans la culture arabe entre le paradigme du "constant" et celui du "variable", sous toutes ses formes, ses niveaux et ses dimensions, au cours de la période mentionnée. L'auteur s'arrête longuement aussi sur le concept de "modernité" tel qu'il a été fondé par les poètes arabes de cette époque. La troisième partie traite du "choc de la modernité et de l'autorité du patrimoine religieux" en analysant les problèmes de "la modernité" dans la pensée arabe. pour ce faire, l'auteur examine, d'un côté, le cas de quatre intellectuels considérés comme "patrimonialistes" et illustrant "les limites de la raison", à savoir le juge Abdul-Jabbâr (Mu'tazilite), l'Imam al-Ghazali, Al-Fârâbî et Ibn Taymiyah, et de l'autre côté, le cas de quatre penseurs appartenant à "la renaissance" et représentant le courant de "la pensée retrouvée", à savoir Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb, Muhammad Abduh, Rashid Rida et al-Kawâkibi. Pour lui, la confrontation des représentants des deux écoles illustre les contradictions entre le paradigme du "constant" et celui du "variable". La partie finale de l'ouvrage analyse "le choc de la modernité et de l'autorité du patrimoine poétique" dans la poésie arabe. Les questions spécifiques examinées sont relatives à la modernité en poésie, aux problèmes soulevés par ce "choc" en termes de langue, de poésie, de religion et de culture en général, l'approche

de cette problématique par la critique à l'époque abbasside et à celle la Renaissance et les modalités selon lesquelles les poètes l'ont manifesté à ces deux époques. *In fine*, l'auteur s'interroge pour savoir si l'esthétique poétique équivaut à l'esthétique du "constant" ou à celle du "variable"; Ainsi, la pensée et la création d'Adonis représente encore l'apport majeur de l'intellectuel arabe qui prône les idéaux de la modernité. Aujourd'hui, avec le chaos post "printemps arabe" et la déferlante islamiste radicale, la pensée d'Adonis et ses adeptes semblent être désemparés; perplexes, orphelins...

Expressions amazighes

Historiquement, la scène culturelle et intellectuelle amazighe a produit une élite imbue de la culture savante de tradition arabe depuis les premiers siècles de l'intromission de l'islam et de l'arabe en Afrique du nord ; cette élite a fait comme ses prédécesseurs du temps de l'empire romain qui se sont employés à maîtriser et à reproduire la langue et la culture dominantes. Quelques tentatives éparses et marginales ont essayé de faire connaître la langue et la culture amazighes mais elles n'ont pas réussi à poser durablement les fondements d'une pensée et d'une culture autonomes (v. l'épisode des Berghwatas, les vestiges des écrits d'Ibn Toumert en amazighe, ceux d'Aznag et Hammou Taleb). Il faut attendre la seconde moitié du XX^{e} siècle pour voir émerger une élite embryonnaire qui a initié un processus de promotion de l'amazighe en empruntant les modalités de la recherche littéraire, linguistique, historique et anthropologique, de la création littéraire et artistique et du plaidoyer associatif prônant la reconnaissance institutionnelle de la langue et de la culture amazighes.

La littérature orale d'expression amazighe se perpétue en enregistrant peu d'évolution. Elle est marquée par les caractéristiques de l'oralité tant au niveau de l'expression qu'à celui du contenu ; contes « merveilleux», fabliaux et légendes qui ont intéressé les folkloristes en quête d'archétypes médiévaux et les comparatistes à la recherche des motifs archaïques et des structures narratives primitives, semblent avoir perdu de leur vitalité. On peut dire sans grand risque de se tromper qu'en ville et dans les centres

ruraux, où d'autres formes de récit ont pénétré par le canal de la radio, de la télévision et du livre, cette littérature est en train de tomber en désuétude, comme c'est le cas en Kabylie (v. Boukous, 1977 ; Chemmakh, 2010). La poésie résiste davantage au changement parce qu'elle intègre mieux les motifs inhérents à la vie moderne (Galand-Pernet, 1965). Les motifs de la culture citadine et de l'économie monétaire sont incorporés dans un moule esthétique traditionnel, moule marqué par la plasticité de la texture et les contraintes métriques (Jouad, 1983).

Depuis une décennie, des créateurs formés à l'école et à l'université choisissent de se lancer dans la création littéraire en leur langue maternelle en empruntant la voie de l'écriture. Leur production se distingue de la création traditionnelle à la fois par les procédés formels et par la substance. La poésie, tout en étant d'inspiration rurale par sa thématique, s'écarte de la poésie traditionnelle par la critique sociale; la nouvelle poésie se caractérise également par une thématique nouvelle, inspirée de la thématique «engagée» de la littérature moderne, la liberté, l'identité, la Palestine, etc. L'expérience des prosateurs est moins avancée que celle des poètes ; on notera cependant l'émergence d'une « néo-littérature » qui découvre des genres inédits comme la nouvelle, le roman, l'essai et la dramaturgie. Cette tendance aurait une importance historique si elle venait à s'affirmer en produisant une littérature écrite de valeur qui l'installerait sur le piédestal occupé par les littératures du monde, ce qui ne manquerait pas de constituer un atout majeur pour la culture amazighe dans le processus de lutte symbolique qui l'oppose aux autres expressions culturelles. Nous nous étendrons sur cette question dans un chapitre spécifique.

La chanson connaît un certain renouvellement. L'ère des poètes chanteurs troubadours semble en voie d'être révolue ; les *ɣrways,* les *imdyazens* et les *chioukhs* s'installent de plus en plus dans les villes où il existe une demande sociale et des studios d'enregistrement. Cependant, les chanteurs traditionnels semblent marquer le pas devant les groupes formés de jeunes talents installés dans les villes, notamment à Casablanca, Agadir, Al-Hoceima, Nador, Khénifra, Errachidia, etc. (c'est le cas des groupes Ousman,

Izenzaren, Oudaden, Saghro Band, Noumidia, Ithran, etc.) ; dans ce nouvel environnement, certains groupes sont influencés par l'expérience des troupes d'expression arabe comme Nas Al-Ghiwane, Jil Jilala, Lamchaheb, Fnayer, etc. Ces groupes ont la particularité d'allier la tradition à la modernité aussi bien dans l'instrumentation que dans le répertoire ; ils n'ont que des attaches ténues avec la culture rurale. Il faut souligner également l'existence d'une chanson résolument moderne qui fait dans la « fusion » avec le style gnaoua, flamenco, ou le jazz, etc. La chanson d'expression rifaine moderne constitue un phénomène intéressant dans la mesure où elle est marquée par l'expérience de la diaspora influencée par les musiques occidentales, ce qui représente une nouvelle voie pour l'adaptation de la chanson amazighe au goût du jour. La culture amazighe s'enrichit également par d'autres expressions inédites comme le cinéma, le théâtre et les arts plastiques (v. Boukous, dir., 2017). Ces expressions sont à leurs débuts ; elles manifestent la volonté des créateurs de s'ouvrir sur les expressions culturelles du monde pour ancrer la culture amazighe dans la modernité et offrir aux jeunes générations les moyens culturels susceptibles de les « fidéliser » à leur identité culturelle de base.

En définitive, le champ culturel d'expression amazighe est sans doute riche d'un corpus littéraire, culturel et artistique substantiel mais il n'offre pas une pensée systémique avec des paradigmes qui pourraient configurer une vision qui situerait la culture amazighe dans la globalisation. Il faut espérer que l'élite intellectuelle saura trouver cette voie dans le contexte des changements structurels qui s'annoncent, malgré les multiples facteurs de blocage. Parmi les grandes questions auxquelles est confrontée la culture amazighe et ses producteurs, il y a la formation des promoteurs et des producteurs qui doivent trouver leur « niche » dans le monde des industries créatives, la promotion par le marketing, l'organisation en corporations, l'intégration dans les politiques publiques, le soutien institutionnel, etc. La recherche, la création et le plaidoyer ont permis d'asseoir les bases d'une conscience identitaire de type moderne qui conduit à faire de l'amazighe un sujet politique et un objet de connaissance. Mais, force

est de constater que le champ culturel d'expression amazighe n'a pas produit jusqu'ici un penseur comme Adonis dans la culture arabe. C'est ce qui explique que l'approche de la culture amazighe demeure essentiellement descriptive et idéologique, et n'atteint pas encore le niveau d'analyse des conditions de production des expressions culturelles, leurs fondements esthétiques et l'articulation des motifs de la littérature amazighe sur les *topoï* de la littérature universelle.

Expressions juives

En suivant Simon Lévy, nous dirons que la marocanité de l'identité des juifs du Maroc, à côté de leur judéité, s'exprime certes dans leurs coutumes et modes de vie, leurs rites religieux, les métiers exercés, les langues judéo-arabe, judéo-amazighe et judéo-espagnol, mais aussi dans les valeurs de tolérance et de coexistence globalement réussie, héritées des bonnes relations de vie en milieu marocain et de l'Andalousie médiévale. La dimension juive de la culture marocaine est peu étudiée, hormis quelques écrits d'historiens. Il faut néanmoins rendre grâce aux travaux de chercheurs comme Haim Zafrani (1983), Joseph Chetrit (2002) et Simon Lévy (2013), et aux écrivains comme Edmond Amran El-Maleh qui ont contribué, qui ont contribué chacun selon sa sensibilité, à sauver de l'oubli un pan important de la culture marocaine.

Le Maroc est un État musulman, dans les faits et de par sa Constitution, mais la loi fondamentale proclame: «L'islam est la religion de l'État qui garantit à tous le libre exercice des cultes » (art. 6) ; elle garantit en outre l'égalité de tous les Marocains devant la loi. La pratique confirme la réalité de ces principes en faisant des juifs marocains des citoyens à part entière « tout en organisant pour eux un espace de spécificité judaïque » (Lévy Simon). Membres d'une minorité religieuse, ils sont régis, sur le plan du statut personnel par la loi mosaïque. La liturgie, le chant religieux et les traditions marocaines font partie de l'identité juive profonde ; les traditions sont le reflet d'une culture millénaire, savante et populaire, religieuse et profane, constituée dans un contexte marocain, arabe et andalou,

amazighe et espagnol. Elles sont nuancées selon les terroirs ou l'héritage ancestral, mais les Juifs du vieux fond marocain et descendants des réfugiés d'Espagne se sont influencés mutuellement, se sont fondus localement, puis, à travers maints mouvements de populations, leurs variantes se sont estompées dans le creuset des grandes villes. La situation était différente au début du siècle lorsqu'on distinguait des communautés arabophones, amazighophones (Haut Atlas) et hispanophones (Tétouan, Tanger, Azilal, Larache, El-Qsar, Chaouen). Mais selon Simon Lévy (idem), « il s'agissait surtout de langue familiale et communautaire », sinon l'arabe marocain était la langue commune des relations, du commerce, des rapports avec la population musulmane et entre communautés juives. Avec l'implantation des écoles de l'Alliance israélite universelle, le français s'est peu à peu surimposé comme langue de travail et de culture, et de la conversation, de façon inégale selon les milieux et les générations sans pour autant évincer le judéo-arabe. C'est dans cette langue que les rabbins font leurs sermons, et que sont rédigées les lettres adressées par le rabbinat aux fidèles des synagogues. Les poètes comme Ya'aqob Moshé et Shalom Abensour ou David Hassine (XVII^{e} XVIII^{e} siècles) ont laissé un répertoire sacré de valeur, principalement en hébreu, tandis qu'au XIX^{e} siècle, Rafaël Moshé Elbaz, de Sefrou, produisit un *malhûn* de grande qualité, d'inspiration religieuse. La poésie profane s'exprime en arabe dialectal, surtout dans les *qsidat*. Au XX^{e} siècle, imprimées sur feuilles volantes, ces pièces commentent l'actualité sociale et politique, les joies et les peines... et naturellement, l'amour ; il est de notoriété publique que les artistes juifs ont toujours joué un rôle dans la vie musicale. La musique andalouse et ses modes sont encore le support principal de la musique liturgique et synagogale, tandis que la musique de Grenade, le *malhûn,* la *qsida,* sont cultivés par de grands artistes, au XX^{e} siècle R. David Buzaglo et Nissim Anaqqab pour la musique sacrée ; dans le domaine profane Samy EI-Maghrebi, Zohra EI-Fassia et Salim Hilali ont marqué leur époque. La littérature populaire en arabe parlé est une spécialité judéo-marocaine ; orale, écrite ou imprimée en caractères hébraïques, cette production couvre le conte, la chanson, le récit hagiographique, le conseil de morale, à

côté de quelques chroniques et de certaines traductions d'ouvrages religieux ou historiques. Si la culture dite «savante » des poètes, mystiques et juristes judéo-marocains est naturellement redevable à la civilisation dans laquelle elle s'est développée, les traditions et productions populaires sont une expression directe d'un vécu commun ancestral où les variantes juives se distinguent par une touche, une nuance d'adaptation aux nécessités du culte et du rite, un rite lui-même dérivé des conditions locales. Mais l'acculturation au français est telle que les productions littéraires et scientifiques marquantes sont réalisées en langue française, citons notamment les romans de Blanche Bendahan et d'Edmond Amran El-Maleh, les essais d'Isaac Abbou, les travaux de Haïm Zafrani, de Simon Lévy, de Chetrit et d'autres universitaires.

La dimension juive de l'identité marocaine ne serait-elle qu'une relique aujourd'hui que ses expressions culturelles et linguistiques tendent à dépérir? Sans doute si l'on admet comme un fait que ces expressions ne sont plus vivantes, ne sont plus produites par une communauté largement intégrée à la culture israélienne ou aux langues et cultures occidentales parmi la diaspora. Le legs patrimonial n'est plus revisité qu'occasionnellement, aussi riche fut-il. La chanson judéo-arabe, à défaut d'être vécue, vivante est célébrée sur le mode de la nostalgie par une partie de la communauté juive d'origine marocaine. Le rituel religieux n'est plus célébré non plus qu'à l'occasion de fêtes religieuses comme "Mimouna", "Hilula", "Kippour", "Hannouka", etc.; les prénoms amazighes et arabes ne sont plus donnés aux enfants; l'usage du judéo-berbère est quasiment éteint, le judéo-arabe se maintient encore au sein des "vieilles" générations; les comptines et les proverbes ne sont encore performées que par quelques "dilettantes"; de même les coutumes et les croyances d'antan, de même que les costumes traditionnels. La cuisine est encore appréciée notamment la « dafina » (v. Kakou, 2017). La culture juive marocaine, n'étant pas portée par les jeunes générations, est coupée de ses racines vivifiantes et est ainsi condamnée à terme à l'extinction.

Le "vivre-ensemble", une utopie ?

Dans un contexte global fortement marqué par des phénomènes comme la l'obsolescence des formes culturelles « périmées » ou l'évolution de certaines autres formes en situation de résilience, il semble qu'il n'y ait pas d'autre alternative que d'œuvrer pour une culture en partage à travers l'éducation, les médias et le travail associatif. Ainsi, par l'extension d'un réseau de femmes et d'hommes de bonne volonté à travers le monde, il est possible de créer des îlots de résistance à la xénophobie, à la haine, à l'aliénation. Ainsi les relations internationales, les relations entre les peuples peuvent être améliorées par une démarche "bottom-up", du bas vers le haut, du citoyen vers la communauté, l'Etat, le monde... La politique des relations multilatérales, bilatérales ont suffisamment montré leur inefficience pour continuer à y croire. La culture du respect, de l'échange équitable, du partage, de la convivialité, du « vivre-ensemble » aurait alors quelque chance de primer sur la culture du lucre, du profit, de la violence. Après l'humanisme religieux, l'humanisme libéral, l'humanisme communiste, l'humanisme philosophique, l'interculturalisme à sens unique, il est temps pour nous tous d'envisager un humanisme alternatif, un nouvel horizon de pensée et d'action qui place l'Homme et la Nature dans son essence même. Ceci pour dire que "le vivre-ensemble" ne devrait pas être un simple "rince-bouche", "une notion polysémique" et "un concept fourre-tout", comme l'écrit Rachida Azdouz dans son ouvrage sur "le vivre ensemble" (2018). "Le vivre ensemble" est sous-tendu par la philosophie déclinée à l'article 2 de la Déclaration de l'Unesco sur la protection de la diversité culturelle (2001), et qui s'énonce comme suit:

> *Dans nos sociétés de plus en plus diversifiées, il est indispensable d'assurer une interaction harmonieuse et un vouloir vivre ensemble de personnes et de groupes aux identités culturelles à la fois plurielles, variées et dynamiques. Des politiques favorisant l'intégration et la participation de tous les citoyens sont garantes de la cohésion sociale, de la vitalité de la société civile et de la paix. Ainsi défini, le pluralisme culturel constitue la réponse politique au fait de la diversité culturelle. Indissociable d'un cadre démocratique, le pluralisme culturel est*

propice aux échanges culturels et à l'épanouissement des capacités créatrices qui nourrissent la vie publique.

Le citoyen ou la citoyenne marocain(e) revendique sa diversité ontologique, culturelle et linguistique. Il est croyant et reconnaît le rôle fondamental de la religion (l'islam) dans son éducation, son mode de vie, sa perception du monde ; il est aussi tolérant et respectueux à l'égard des autres religions monothéistes ; il est à cet égard enclin au dialogue interreligieux et interculturel. Il est ouvert sur le monde et non replié sur lui-même, curieux des transformations et des transitions sociales en cours. Il est attaché et le sera plus encore à l'avenir aux valeurs de justice, d'équité et de solidarité, c'est-à-dire à la mise en œuvre effective de ses droits civils et politiques, économiques, sociaux et culturels.

Le devenir de la culture marocaine représente l'enjeu de la contradiction dont les termes sont l'objectif et le subjectif. Les faits qui relèvent de l'ordre objectif sont liés à la nature des rapports de production matérielle et symbolique qui s'instaurent dans la formation sociale globale et qui sont générés dans le sillage de la politique étatique en matière de culture; quant aux faits subjectifs, ils sont fondamentalement liés à la conscience individuelle et collective. Ainsi, si la diversité des expressions de cette culture est abandonnée à la logique implacable et aveugle d'un système ultralibéral, le péril sera grand; si en revanche un projet de société fondé sur la convivialité et le respect de la différence est établi, une chance historique sera offerte pour la construction d'une identité culturelle véritablement nationale, inclusive, harmonieuse et plurielle. Les dispositions constitutionnelles offrent un cadre approprié au succès d'une telle option … pourvu qu'elles soient marquées du sceau de l'effectivité. Son effectivité est conditionnée aussi par la compétition symbolique entre les différents paradigmes qui structurent le champ culturel.

De la diversité des expressions culturelles

En hommage à
Germaine Tillion (1907-2008)

Problématique

Le champ culturel au Maroc est marqué à la fois par sa diversité et sa stratification. La culture immatérielle occupe dans ce champ une position particulière dans la mesure où y interagissent de manière saillante le poids de la tradition et les effets de la modernité. Sont ainsi à l'œuvre de façon concomitante dans cette culture des mécanismes de maintien de la forme et de la substance de la culture et un processus de changement qui introduit des motifs et des canons esthétiques puisés dans les expressions culturelles des autres communautés.

Le Maroc appartient au continent africain par la géographie, au Maghreb par la culture et au monde musulman par la religion. Sa situation géographique particulière en fait une terre de rencontres. Occupant l'extrémité occidentale de l'Afrique et du monde arabo-musulman, pointant sa corne vers l'Europe toute proche et bordé à l'ouest par l'immensité de l'Atlantique, le Maroc a été dénommé par les géographes arabes *al-Maghrib al-aqsa,* c'est-à-dire l'Extrême Couchant. La géographie a donné au Maroc une configuration remarquable en le dotant de défenses naturelles représentées par les chaînes de l'Atlas et en l'ouvrant sur l'environnement saharien. Cette configuration a conditionné son histoire dans la mesure où le brassage des populations a donné naissance à un peuple aux composantes variées par leur origine géographique, la langue, la culture et la religion.

Le paysage marocain est caractérisé par une diversité qui s'exprime à travers la pluralité des langues, des formes et des thèmes. Cette pluralité est le fruit de l'histoire du Maroc, de la

composition de la société, de l'interaction des différents affluents qui irriguent son identité. Considéré dans une perspective anthropologique, le champ culturel marocain est marqué par une pluralité fondamentale qui se reflète à travers la culture des segments qui composent la communauté nationale, à savoir les segments amazighe, africain subsaharien, juif, arabe, andalou sans oublier l'impact de la culture occidentale sur la culture marocaine. Sur le plan sociologique, la culture marocaine est segmentée en deux champs, celui de la *culture savante* produite par des élites qui peuvent être citadines ou d'origine rurale et celui de la *culture du peuple* produite et vécue par les communautés rurales et par les corporations d'artisans dans les agglomérations urbaines. La culture marocaine est ainsi fécondée par des apports dont la multiplicité est source de richesse et de vitalité.

La diversité des langues

Les langues en usage au Maroc sont l'amazighe (berbère), langue autochtone du pays avec ses différentes variétés, l'arabe standard et l'arabe marocain. Coexistent avec ces langues nationales, des langues étrangères, notamment le français. C'est au Maroc que se concentre la communauté amazighe la plus nombreuse à travers le monde. Les groupements amazighophones sont implantés *grosso modo* dans les aires qui s'étendent entre le désert saharien et le couloir de Taza, et dans les zones occidentale et orientale du Rif. Les grandes aires dialectales sont celles du tachelhite, du tamazighte et du tarifite. La langue arabe englobe l'arabe standard et les dialectes. L'arabe standard constitue la langue officielle du pays, c'est aussi la première langue de l'éducation, des médias et de l'administration. Quant à l'arabe dialectal, il comprend notamment le parler des villes traditionnelles, le parler des plaines atlantiques, le parler jebli, le parler de l'oriental et le parler hassane des régions sahariennes (v. Boukous, 2018).

Les langues qui coexistent au Maroc se distinguent par leurs attributs sociolinguistiques. Les variétés en usage se distribuent en deux paradigmes distincts, celui des langues ayant des fonctions sociolinguistiques prestigieuses et valorisées, c'est le cas de l'arabe

standard, du français et accessoirement de l'espagnol, et celui des langues dont les fonctions sont communes et socialement dépréciées, c'est le cas de l'arabe dialectal et de l'amazighe. L'arabe standard bénéficie d'un statut *de jure* puisqu'il est reconnu par la Constitution en tant que langue officielle; de ce fait, il est employé comme seule langue légitime des institutions publiques. L'amazighe et l'arabe dialectal sont des langues maternelles. Les domaines dans lesquels sont utilisées les langues et leurs fonctions font ressortir que les langues non maternelles (arabe standard, français, espagnol) s'emploient fondamentalement dans les domaines formels et officiels (enseignement, radio, télévision, la culture savante, institutions diverses) ; en outre, l'usage qui en est fait peut être graphique et/ou oral. En revanche, les langues maternelles (amazighe, arabe dialectal) sont utilisées dans les situations de communication informelles ou semi-formelles, l'usage de l'oralité y est quasiment exclusif, leurs champs d'utilisation sont la famille, la rue et bien souvent aussi le travail, notamment les travaux manuels. Il y a lieu ici de signaler quelques changements en cours dans l'usage des langues au Maroc. L'un des changements les plus significatifs est l'émergence d'une autre variété de l'arabe, appelée arabe médian, qui emprunte *grosso modo* son système phonologique et morphologique à l'arabe dialectal citadin et son lexique à l'arabe standard. Les locuteurs scolarisés et les élites en général emploient dans la communication orale l'arabe médian au lieu de l'arabe standard et de l'arabe dialectal dans les champs marqués par la formalité ou la semi-formalité, comme par exemple à la radio, la télévision ou dans les discours officiels et les conférences. Un autre phénomène récent est l'usage écrit de l'amazighe, particulièrement dans les domaines de l'édition et de la presse. Il existe en effet un certain nombre d'ouvrages de littérature rédigés en amazighe, dont la plupart sont des recueils de poèmes. À cela il faut ajouter des périodiques totalement ou partiellement rédigés en amazighe. Le répertoire oral de cette langue s'enrichit également par son emploi dans le théâtre et l'audiovisuel (récemment dans le film vidéo) et dans certains contextes formels comme les conférences et les rencontres associatives portant sur la langue et la culture amazighes. L'amazighe est également employé dans les discours politiques et les réunions des conseils communaux dans les régions amazighophones.

La diversité culturelle

Le Maroc contemporain présente un profil culturel polyphonique. En effet, la culture marocaine tend à se constituer en culture nationale composée de constituants ayant chacun un site, une forme et une substance qui le distinguent. Elle comprend le diptyque classique: *culture savante* et *culture populaire*. La culture savante englobe, à côté des volets traditionalistes de la *culture théocentrique* véhiculée par les sciences religieuses et de la *culture profane* constituée de poésie et de prose, une culture a caractère séculier et composée de la littérature d'expression arabe et de la littérature d'expression française, les deux étant largement ouvertes sur la modernité des points de vue de la forme et de la substance. Quant à la *culture vécue,* celle des masses rurales et urbaines, tout en subissant un processus de *réification* qui en fait une marchandise brute, elle connaît un essor certain, notamment la chanson. Deux phénomènes socioculturels majeurs sont aux fondements de la reconfiguration du paysage culturel du Maroc d'aujourd'hui. Le premier phénomène est le déplacement du monopole de la production symbolique ; il se manifeste par le fait que le site de la sphère politique étatique ne constitue plus le centre dominant de la production culturelle. Le second phénomène est la recomposition de la sphère de production du discours religieux ; il se traduit par la transformation du mouvement confrérique des zaouïas en mouvements associatifs piétistes ou islamistes zélotes.

La littérature savante

La littérature savante est produite par les élites et destinée aux élites. Elle comprend, la littérature d'expression arabe et la littérature d'expression française, et accessoirement la littérature d'expression amazighe. Les sites de production symbolique eux-mêmes se diversifient. L'évolution que connaît la société marocaine depuis les années 1970 a conduit à l'émergence de nouveaux mouvements sociaux dont la production culturelle se fait en dehors du champ de la logosphère du pouvoir politique. C'est ainsi que des sites autonomes de production symbolique apparaissent grâce à la scolarisation qui a permis l'émergence d'élites modernes, et aux

progrès de l'édition qui assure la vulgarisation des nouvelles formes de culture. Les principaux centres sont l'université et les associations culturelles, dont *l'Union des écrivains du Maroc* dans le domaine de la littérature arabe et *l'Alliance des écrivains d'expression amazighe* dans celui de la littérature amazighe.

La littérature marocaine d'expression arabe s'est développée depuis l'indépendance du pays à la faveur de l'émergence d'une élite formée au départ au Proche orient arabe à la veille et à l'aube de l'indépendance. La production littéraire est formée de recueils de poésie (Sabbagh, Tabbâl, Mejjâṭi, etc.), de romans (Zefzâf, Rabîa, Choukri, Berrâda, Zafzâf, Châoui, etc.) et de nouvelles (Bennâni, Bakkâli, Bouâllou, Khoury, etc.). La thématique est généralement marquée par les sujets d'actualité. La jeune génération est davantage attirée par le traitement esthétique des problèmes politiques et sociaux liés à l'évolution de la société marocaine. Quant à la forme, elle est d'abord caractérisée par l'application des canons littéraires en vigueur dans la littérature arabe traditionnelle puis, au contact de la littérature universelle, les créateurs se lancent dans la recherche poétique.

La littérature marocaine de langue française est apparue après la Deuxième guerre mondiale. La première œuvre marocaine date de 1949, il s'agit du *Chapelet d'ambre,* d'Ahmed Séfrioui, suivie en 1954, de *La boîte à merveilles* du même auteur et du *Passé simple* de Driss Chraïbi. S'agissant de Chraïbi, l'on peut dire que sa préoccupation fondamentale consiste - du *Passé simple* à *L'homme du Livre,* son dernier roman - à réfléchir sur les questions de la civilisation et de l'histoire, la tyrannie du père en milieu arabo-musulman, la domination de l'homme sur la femme, etc. Cette littérature s'est renouvelée avec l'expérience du mouvement littéraire autour de la revue *Souffles* à partir de 1966 avec Abdellatif Laâbi, Mostafa Nissaboury, Mohammed Khair-Eddine, Tahar Benjelloun, Abdelkébir Khatibi (v. A. Tenkoul, 1985 ; S. Babana-Hampton, 2008). Pour ce mouvement, la production littéraire est une arme de combat pour lutter contre les structures rétrogrades pouvant provenir tant de la culture occidentale que de la culture arabe. La création littéraire se poursuit avec Edmond Amran El Maleh, Zakia Daoud, Mahdi

Binebine, Abdallah Taiâ, Mohamed Nedali, Fouad Laroui, Youssef Elalami, et se renouvelle avec la génération de Leïla Slimani, Réda Dalil et Issam Eddine Tber. L'écriture adoptée s'inspire des techniques empruntées à des courants littéraires variés.

La littérature populaire

Bien qu'en perte de vitalité, la tradition orale demeure la mémoire collective des communautés rurales. Elle est le réceptacle qui recueille et consigne, dans la parole ancestrale transmise par la chaîne des hommes et des femmes, les expériences accumulées à travers l'histoire du Maroc par les communautés sans écriture et par celles où l'écriture reste encore essentiellement l'apanage des clercs. Certes le proverbe dit *verba volant scripta manent,* on le nuancera cependant en disant que si l'écrit reste parce qu'il est transcrit, fixé et archivé, la parole aussi demeure vivante dans la mémoire des femmes et des hommes par sa dynamique et sa variété. Rappelons à cet égard que la parole précède l'écriture dans la civilisation humaine et qu'elle est aussi plus largement employée; en effet, à travers le monde, le nombre des sociétés à tradition orale et celui des langues sans écriture sont infiniment plus grands que celui des sociétés à tradition scripturale. La tradition orale est aussi la principale source historique dans les communautés sans écriture, les matériaux oraux (contes, légendes, mythes, généalogies, témoignages, etc.) sont des documents transmis de génération en génération; ils recèlent des informations que l'historien utilise en leur appliquant la méthode historique pour reconstituer le passé de ces communautés. La tradition orale répond à un besoin de transmission de l'expérience passée, le problème auquel se trouvent confrontées les sociétés à tradition orale est de garder la mémoire de leur expérience historique en rendant présent ce qui en est effectivement absent. Les documents que fournit la tradition orale peuvent également être exploités dans les études anthropologiques ou sociolinguistiques (v. Drouin, 1974; Boukous, 1977). La tradition orale a ainsi pour fonction de servir de mémoire sociale aux communautés qui utilisent la parole plutôt que/à défaut de la graphie pour résoudre leurs problèmes de communication.

La tradition orale marocaine, naguère vivace, a exprimé la *vox populi* en empruntant les langages vernaculaires, à savoir l'amazighe et l'arabe dialectal. Elle se transmet aux jeunes générations par la voix des Anciens, par la bouche des femmes au cours des veillées familiales et des hommes durant leurs loisirs. A leur tour, les jeunes générations enrichissent, développent et transmettent à leur descendance le legs symbolique des aïeux. La tradition orale est un aspect de la culture du peuple qui a ses genres et son esthétique; elle est faite de genres poétiques et de genres en prose.

La poésie est sans doute le genre le plus important par sa valorisation en tant que genre prestigieux et par son audience auprès de toutes les couches sociales. Les formes poétiques de la tradition orale sont diverses, elles peuvent être chantées ou non, accompagnées ou non d'un support musical. On peut dire qu'il existe *grosso modo* deux types de poésie, la poésie liée à la vie rurale et dont les créateurs sont des amateurs et la poésie composée généralement hors du terroir par des poètes-chanteurs professionnels. Les poètes sont dénommés différemment selon les aires culturelles, le genre auquel appartient leur création poétique, la nature des instruments d'accompagnement, le lieu de représentation, etc. Dans la tradition amazighe, la poésie non chantée est généralement scandée ou psalmodiée selon des rythmes particuliers, elle est dénommée *tanḍḍamt* dans la tradition de la région du sud-ouest, *tamdyazt* dans la tradition du Maroc central et *izri* dans la tradition rifaine. La thématique peut être empruntée à la littérature religieuse ou à la littérature profane, ou aux deux à la fois, car bien souvent le poète aborde des thèmes d'inspirations différentes dans le même poème. Le poème chanté est dit *amarg* dans le Souss, *izli* dans le Moyen-Atlas et *aghenniž* dans le Rif. Le poète amateur est appelé *anḍḍam, amarir* ou *amdyaz,* selon les régions; il participe aux danses collectives appelées *aḫwaš* dans le domaine tachelhite et *aḫidus* dans le Maroc central. Quant au poète-chanteur professionnel, il est appelé *ṛṛays* ou *šš*ikh (féminin *taṛṛayst, šš*ikha) et se produit lors des cérémonies et des représentations publiques ou privées.

Le poète *anḍḍam* le plus connu est Sidi Hammou Taleb qui aurait vécu au XVII[e] siècle *en fqih soufi,* il est considéré encore de nos jours comme le patron des poètes-chanteurs chleuhs, *bab n umarg*. Son homologue serait Sidi Abderrahmane EI-Mejdoub dans la tradition arabe dialectale. Sa poésie recèle les thèmes relatifs à l'expérience culturelle de sa communauté, à savoir les valeurs religieuses, les valeurs sociales et les valeurs morales. La poésie comprend *grosso modo* quatre genres: *izli, tamawayt, tayffart* et *tamidulit*. L'*izli* est un poème court dont la structure est relativement fixe, il est généralement employé dans les joutes oratoires ; *tamawayt* est un poème dont s'accompagne le poète amateur dans ses randonnées pédestres à travers la montagne, sa structure n'est pas toujours régie par des contraintes poétiques ; *tayffart* est un poème long qui possède une unité thématique, les thèmes peuvent être un sujet relatif à la religion, à l'actualité, un sujet épique ou un récit. Enfin, *tamidulit* est un genre chanté lors des cérémonies, sa structure n'évolue que peu, elle est quasiment rigide et de ce fait n'offre que peu de latitudes pour la création.

Le poète a joué un rôle important dans la lutte contre l'occupant colonial, la mémoire collective a ainsi gardé les noms d'illustres poètes, tel celui de *Janti* dans le Souss et celui de la poétesse *Tawggrat*, qui a été l'âme de la résistance dans le Moyen-Atlas durant les années 1920, et dont la tradition orale a sauvegardé quelques-unes des *timawayin* (singulier *tamawayt)* les plus fameuses. Bien que la plupart du temps improvisée, la poésie orale est sous-tendue par des règles métriques généralement observées par le poète. La versification est fondée sur des patrons prosodiques qui marquent chaque genre poétique. La composition repose sur divers éléments dont les assonances, la syllabe, l'accent, parfois la rime et plus souvent le rythme.

La prose comprend des genres comme le conte, la légende, le proverbe, le dicton, la devinette, etc. Le conte est lui-même diversifié. On distingue le *conte merveilleux,* qui relate des récits où le réel côtoie l'imaginaire, le *conte hagiographique* qui retrace la vie et les miracles des saints, le *conte animalier* à la manière des fabliaux dans la tradition occidentale et le *conte plaisant* dans lequel sont mis en scène

des personnages dans des situations comiques. Le conteur peut être la grand-mère qui dorlote ses petits-enfants lors des veillées familiales, le vieil homme qui amuse les enfants sur l'aire à battre le grain, l'adulte qui édifie ses pairs adossés au mur de la mosquée, le jeune homme qui instruit ses amis, le conteur professionnel qui subjugue les badauds dans les souks ou sur les places publiques des villes traditionnelles, etc.

La tradition orale est le produit de l'imagination créatrice des communautés rurales, c'est aussi un produit historique de ces communautés. Le héros du conte est un personnage mâle ou femelle qui se trouve dans une situation de manque matériel, affectif ou symbolique. Pour pallier ce manque, le héros part en exil, rencontrant sur son parcours une série d'embûches et affrontant moult épreuves. De ses succès ou de ses échecs dépend la réalisation de son être et le bonheur des siens. Son triomphe de l'adversité comble le manque inaugural et rétablit l'ordre social dans le groupe. Le héros reçoit généralement l'aide d'un auxiliaire magique, qui peut être l'anneau qui commande aux *djinns*, la chéchia qui rend invisible, les babouches qui éliminent la fatigue, le bâton qui fait voguer dans les airs ou l'oiseau qui pond des œufs d'or. Le *conte merveilleux* a plusieurs fonctions. C'est une fiction qui fournit à l'auditeur le moyen de rêver, de fabuler, et peut être aussi de transcender dans l'imaginaire les vicissitudes de l'existence quotidienne. L'homme rural, soumis aux aléas de la nature, trouve dans le conte un monde imaginaire; l'enfant démuni ou nanti, malheureux ou épanoui projette ses manques et ses désirs dans un univers de fiction. Le conte est aussi pour l'enfant une source d'information et de socialisation, un moyen par lequel la tradition orale inculque la morale, le savoir et le savoir-faire que la communauté lui transmet. Le conte peut aussi édifier lorsque par exemple il relate la vie exemplaire des saints thaumaturges. Le conte a aussi pour fonction d'amuser, d'instruire en faisant rire. Le héros le plus populaire des contes plaisants est le fameux *Jeha.*

Le proverbe et le dicton constituent des genres aussi prisés que le conte. Leur connaissance et leur emploi approprié dénotent une maîtrise réelle de la *compétence culturelle* de la communauté car ils

expriment en une forme concise une somme d'expériences que la tradition a accumulées tout au long de l'histoire de la communauté. Toute la qualité du proverbe s'exprime dans sa forme et son esthétique. Sur le plan de sa substance, il n'a de signification que dans un système culturel donné. C'est ce qui explique l'insatisfaction que l'on ressent à lire un proverbe traduit; il perd en effet à la fois sa saveur et son sens. Le proverbe est employé par l'utilisateur dans une situation de communication où il n'intervient plus en tant que locuteur mais en tant qu'énonciateur de la *doxa,* des valeurs dominantes communes. La parade de l'allocutaire ne peut alors être qu'un contre-proverbe.

La tradition orale comprend aussi une forme de théâtre populaire apparenté à la *halqa*. Le personnage central est *Baqchich,* qui parcourt les souks ruraux et les moussems et fréquente les places publiques des villes où il existe de fortes communautés d'origine rurale, notamment la place Jamaâ EI-Fna à Marrakech. Le théâtre de la *halqa* présente les formes élémentaires du travail dramaturgique. En quelques sketchs, *Baqchich* a l'art de "monter" une action simple avec des protagonistes aux caractères tranchés; il crée des effets comiques par les répliques des personnages et les situations conflictuelles dans lesquelles ces derniers se trouvent engagés. Ce théâtre est enraciné dans la vie populaire avec ses tensions, ses désillusions et ses espoirs. *Baqchich* fait partie intégrante de la culture de ce milieu, il en observe les contradictions en les traduisant dans le langage de la dramaturgie comique. L'auditoire se reconnaît implicitement dans les scènes présentées et il en rit. Par cet aspect, le théâtre de *Baqchich* a une fonction de *catharsis* sociopsychologique.

Les arts traditionnels

Sur le plan artistique, l'esthétique plastique traditionnelle est essentiellement d'inspiration rurale. Elle se fonde sur des principes différents de ceux de l'art citadin. C'est un art utilitaire, symbolique, abstrait et collectif. En effet, il s'agit d'un art intégré à un objet utilitaire comme le tapis, la natte, l'amphore, le bijou, le vêtement, etc.; il peut être aussi intégré à une construction comme la porte, le panneau mural, le plafond, etc. En cela c'est un art-artisanat dans

lequel les préoccupations esthétiques sont présentes dans la production, tout objet y a une fonction symbolique, qu'il s'agisse d'un objet dont la fonction a une dimension spirituelle comme l'amulette ou une dimension matérielle comme la lampe à huile ou le soufflet. L'artiste-artisan n'emploie pas la matière riche au détriment de la matière pauvre, la pauvreté de la matière est souvent compensée par la richesse des formes, un tissu fruste ou de la terre cuite sont travaillés avec autant d'application que la soie ou le bois de noyer.

La symbolique de l'art rural puise son inspiration du fonds universel, notamment les symboles du *Centre du Monde,* de la *Grande Déesse,* de la *Femme procréatrice,* de *l'eau,* de *l'union,* etc. Cet art a un caractère abstrait, non-figuratif, il emploie des formes géométriques élémentaires comme la droite, la ligne brisée, le triangle, le carré, le cercle et le losange. Le chromatisme y est à base naturelle, i.e., les couleurs utilisées sont extraites essentiellement de végétaux et de minéraux. Enfin, la production artistique est une œuvre qui puise sa source du subconscient collectif; de ce fait l'artiste-artisan est profondément lié à sa communauté, il agence à sa manière les formes et les symboles communautaires sinon universels. Jusqu'à une période récente, l'art rural a rarement été soumis aux poncifs d'une esthétique dont le site de production serait le Centre, site régi par le pouvoir politique ou socio-économique; il a pendant des millénaires développé son esthétique propre sans toutefois être imperméable aux influences de l'esthétique méditerranéenne et musulmane. A présent, il en va tout autrement avec la dépendance totale de la société rurale et le dépérissement consécutif de son esthétique. En effet, la déstructuration de la base matérielle et symbolique de la société rurale par l'économie monétaire et ses valeurs, l'intégration de la société rurale dans la formation sociale marocaine et sa dépendance à la fois à l'égard du Centre de cette formation et du Centre dominant à l'échelle planétaire ont conduit à des changements majeurs dans la production symbolique des communautés rurales. Cette situation s'accompagne de l'imposition d'une nouvelle esthétique d'inspiration marchande dans laquelle une distinction franche est établie entre l'objet d'art et l'objet utilitaire, l'objet d'art y est considéré en tant que création unique, thésaurisée et exposée; l'artiste y est un être

d'exception et souvent un marginal; quant à l'objet artistique utilitaire, il s'efface devant les produits en série de l'industrie, qui deviennent ainsi *les objets d'art du pauvre.*

L'art rural est mis en péril par une conception marchande de la culture qui s'impose partout de façon irréversible. Elle investit l'imaginaire et les comportements dans la société rurale via la réception d'objets de série purement fonctionnels, lesquels concurrencent de façon dramatique les produits de l'art-artisanat. Cela est d'autant plus préjudiciable à la pérennité du patrimoine culturel que la régression de l'art rural s'accompagne du dépérissement de la dimension esthétique et symbolique de l'activité artistique de la communauté rurale. Cette dimension, préservée depuis le néolithique en dépit des diverses occupations, est en passe de succomber face à la production marchande. La société rurale déstructurée est, de fait, investie par les produits de l'économie monétaire qui y créent des besoins nouveaux et y imposent des modèles culturels impérieux. D'où l'intérêt d'une prise de conscience à la mesure des enjeux induits par les transformations que subit la société et la nécessité de sauvegarder et de promouvoir les trésors de l'art rural, d'autant que ces trésors sont menacés par la pratique outrancière du trafic illicite.

Les arts plastiques modernes

Les arts plastiques constituent une innovation au Maroc dans la mesure où leur découverte s'est faite dans le sillage du contact de ce pays avec l'Occident au début du siècle dernier. Depuis lors, l'activité artistique constitue une facette de la création esthétique qui a accompagné les transformations sociales et culturelles connues par la société marocaine. La création plastique se ressource dans un patrimoine artistique d'une profondeur historique millénaire et fait preuve d'une remarquable vitalité. En cela elle est à l'image de la société marocaine marquée par une grande diversité d'expressions artistiques représentée notamment par la tradition amazighe qui se manifeste notamment dans les motifs des tapis, des bijoux et de l'architecture, l'apport africain, la culture arabo-musulmane et l'orientalisme européen.

La peinture de chevalet représente la première étape dans l'émergence de la création plastique, en tant que système de représentation dans sa conception et sa fonction modernes. Elle est liée à l'implantation politique, économique et culturelle du protectorat français et espagnol. Le voyage que Delacroix a fait au Maroc en 1832 est décisif dans la mesure où il a contribué au développement de l'orientalisme pictural. Au contact de la lumière, de la nature et de la culture marocaine, Delacroix devient le précurseur et le rénovateur d'une conception esthétique qui va marquer la peinture moderne. Le Maroc fut également la terre d'élection de grands peintres tels que Matisse, Klee et Kandinsky. La peinture marocaine moderne est née de l'influence de ces maîtres. C'est ainsi que l'œuvre de Louardighi, d'Aït Youssef, de Chaibia et de Fatima Hassan est tout entière marquée d'un souffle où l'imagination intuitive déborde en une féerie de formes et de couleurs. Après la Seconde Guerre, éclot une veine artistique fécondée dans les Ecoles des beaux arts de Tétouan et de Casablanca. Mais c'est avec l'indépendance du pays en 1956 que naît une véritable école marocaine en arts plastiques. Les précurseurs en sont Cherkaoui et Gharbaoui. Ils sont suivis de Aherdane, Glaoui, Meryem Meziane, Belkahia, Cheb 'a et Melehi et d'autres encore plus jeunes comme Mahdi Binebine. La peinture marocaine est traversée par un courant privilégiant la figuration et un autre qui accorde le primat à l'abstraction. Le courant figuratif inscrit la création artistique dans le patrimoine marocain riche de la diversité de ses expressions, un courant qui tente notamment d'abolir la distinction entre artiste et artisan en focalisant son travail sur la création d'objets stylisés inspirés de la tradition et de la calligraphie arabes. Quant au courant abstrait, il verse dans la peinture informelle par l'investissement dans l'abstraction géométrique. L'intérêt de l'expérience picturale marocaine est qu'elle inscrit dans l'interaction entre le spécifique et l'universel en faisant la synthèse entre les formes traditionnelles de la création intuitive et spontanée des peintres autodidactes et la recherche esthétique moderne des peintres académiques.

Pluralité, richesse et tolérance

Le patrimoine immatériel marocain est riche et varié. Il comprend les langues en usage dans le pays, les expressions littéraires et artistiques qu'elles véhiculent. Il puise ses racines dans le savoir de la communauté par le moyen du signe vocal et du symbole esthétique. Sa fonction est de servir d'instrument d'intégration culturelle de l'individu dans la communauté. Il recèle, en outre, les valeurs de la communauté qui la produit et la transmet ainsi que des valeurs universelles caractérisant l'espèce humaine en général, indépendamment de la race, de la langue et des conditions de vie propres à chaque communauté humaine. C'est en cela que ce patrimoine est une source d'enracinement dans la culture du pays en même temps qu'il constitue un vivier qui se nourrit des apports des cultures du monde.

La diversité qui caractérise le paysage culturel et linguistique marocain est source d'une richesse qui s'exprime dans la pluralité des origines historiques des populations, de leurs langues et à travers les diverses manifestations de leurs cultures, notamment dans la littérature, les arts, le tapis, la cuisine, l'architecture… L'expérience historique du peuple marocain lui permet de penser et de vivre cette diversité non comme un handicap à la constitution de l'Etat nation mais plutôt comme une richesse qui concourt au développement harmonieux des différentes composantes linguistiques et culturelles de la communauté marocaine. Face à cette diversité de fait, l'élite culturelle s'est évertuée à concevoir des visions différentes, les unes ancrées dans le patrimonialisme et les autres dans le modernisme, ce qui donne au champ culturel une configuration traversée par plusieurs paradigmes. Le message de G. Tillion, éthnologue et combattante des droits humains, est qu'il faut se convaincre que la modernité n'est pas l'apanage des sociétés occidentales, en témoigne la condition déplorable de la femme qui est la même au nord et au sud de la Méditerranée ; pire, elle représente « le mal commun qui frappe à la fois l'oppresseur, sa victime et la civilisation qui les porte. » (*Idem*, 1966).

Paradigmes du champ culturel

En hommage à
M. Abed Al-Jâbrî (1935-2010)

Problématique

Ce chapitre présente la configuration générale de ce que l'on peut appeler «le champ discursif culturel» au Maroc, c'est-à-dire les différents paradigmes qui s'énoncent comme discours visant, sinon à théoriser les pratiques symboliques, du moins à les générer, à les encadrer et à les légitimer. Les questions qui me semblent pertinentes pour aborder cette problématique sont la genèse du champ symbolique au Maroc et les modalités d'expression des discours qui structurent ce champ. La portée du présent chapitre est d'ordre théorique. Son objet spécifique se limite à la présentation dialectique des discours qui tendent à structurer le champ culturel et à l'animer en synchronie dynamique.

Structuration et restructuration du champ symbolique

La formation sociale marocaine précoloniale connaissait une bipolarisation culturelle dont les deux termes sont le pôle de la culture dite «savante », « classique » ou encore « élitaire », et le pôle de la culture dite « vécue », » folklorique » ou encore « populaire » (v. M. Mammeri 1991). Une analyse qui s'en tient aux phénomènes de surface montre que les rapports entre ces deux pôles ne sont pas conflictuels dans le sens où chacun d'eux a des structures, une base sociale et des fonctions qui lui sont propres. *Gross modo*, le premier pôle représente la culture de l'Etat et de ses élites, qui sont généralement des élites urbaines limitées aux villes «impériales» (Fès, essentiellement); sa substance est relative à la culture arabo-musulmane, son mode d'expression est l'écriture et son code la langue arabe « classique ». Le second pôle est fondamentalement à base sociale rurale et accessoirement urbaine (spécifiquement la corporation des artisans); l'oralité en représente le mode d'expression

quasi-exclusif et le code est soit l'amazighe, soit l'arabe dialectal ou *darija*.

Le *modus vivendi* qui semble s'être établi entre les deux types de culture, ayant chacun sa logosphère et son espace de rayonnement, est probablement fonction du flux et du reflux des forces sociales qui sous-tendent chacun des deux modèles culturels, de telle sorte que lorsque le pouvoir central est puissant, la zone d'influence de sa culture s'étend pour prédominer non seulement dans son fief traditionnel, la ville, mais également dans les zones périphériques contrôlées; alors que durant les périodes de repli du pouvoir makhzénien, c'est le domaine de la culture des marges qui tend à s'élargir. Les relations entre les deux cultures sont donc manifestes et reflètent l'état des rapports entre le pouvoir makhzénien et l'autonomie tribale. Certains parlent de contradictions entre l'Etat et la Siba, la culture « savante » serait fondamentalement la culture du centre makhzénien (v. M. Chabbi, 1995) et la culture «vécue» celle de la périphérie insoumise. Et la colonisation advint pour changer qualitativement les données du problème en apportant avec elle un modèle de société conquérant et agressif qui ne tarde pas à mettre en crise les structures de la société marocaine dans leur totalité. Ainsi, au contact de l'Europe, le Maroc connaît des transformations importantes suite à la destruction progressive des structures économiques, politiques, sociales et aussi culturelles du pays (v. les lectures contrastées de J.-L. Miège, 1963 ; A. Adam, 1968 ; Rivet, 1999). Sur le plan culturel, qui nous intéresse ici de façon particulière, la victime première est la culture «savante», et avec elle l'arabe « classique », les deux vivant en léthargie depuis le XV^{e} siècle, frappées d'impuissance et de stérilité. Elles sont acculées dans leurs derniers retranchements: l'enseignement religieux et la *chariâ*. Partout ailleurs, la langue et la culture françaises occupent une position de dominance institutionnelle, tout en exerçant une influence limitée à la sphère sociale coloniale et à la sphère sociale locale éduquée « à la française ». Le pouvoir symbolique de la culture «savante» de la tradition arabo-musulmane est battu en brèche et ses détenteurs réduits au statut de déclassés sur le territoire du « Maroc utile », s'entend. Ailleurs, la culture « populaire », les « dialectes amazighes»

et les « parlers arabes » sont en apparence ignorés ou dans certains cas considérés avec un intérêt mitigé, ils sont tantôt méprisés parce que supposés véhiculer les manifestations de l'irrationalité et de la primitivité, et tantôt ils jouissent d'un intérêt scientifique certain de la part des folkloristes et des dialectologues, à qui on doit les premiers travaux de dialectologie, les premiers corpus de littérature orale et les premières descriptions des coutumes. Ce legs se révélera empoisonné après l'indépendance dans la mesure où il sera suspecté, sinon rejeté, comme un avatar de la colonisation. En général, on peut dire que la culture « populaire » a mieux résisté à l'agression coloniale que la culture « savante ». Cela sans doute pour plusieurs raisons dont les principales semblent être: la monopolisation par le système colonial des structures étatiques, qui étaient le soutien de la culture « savante »; l'éviction de la culture «savante» et de l'arabe « classique » des champs de la production symbolique dominante; et consécutivement, le confinement de la culture « savante » et de l'arabe « classique » dans les domaines de la liturgie et de la judicature.

Au lendemain de l'indépendance, les forces qui ont encadré le mouvement national, et qui sont essentiellement d'obédience réformiste tentent de réaménager l'échiquier culturel et linguistique en redonnant à la « culture savante» et à l'arabe « classique » leur prééminence d'antan. Le processus de réappropriation du pouvoir culturel et linguistique par «l'arabisation» des secteurs de l'éducation et de la justice s'avère lent et difficile tant les nouveaux enjeux sont importants. La situation symbolique postcoloniale n'a plus le profil bipolaire relativement équilibré que connaissait la société marocaine précoloniale, une nouvelle configuration linguistique et culturelle est présente, elle est tripolaire et beaucoup plus conflictuelle que la configuration de départ. Ces composantes sont les langues et les cultures « maternelles », la langue et la culture arabes « classiques » et « modernes », et les langues et les cultures étrangères, notamment celles d'expression françaises. Les transformations subies par la société marocaine sur tous les plans, et particulièrement sur le plan culturel au sens large, ont généré des contradictions dont le caractère conflictuel transparaît à travers un certain nombre de paradigmes

discursifs; ces paradigmes peuvent se ramener à deux discours majeurs comportant chacun des variantes, le discours « patrimonialiste » et le discours «moderniste».

Le discours du « patrimonialisme »

La domination matérielle et symbolique que la puissance coloniale a exercée sur la société marocaine, en dépit de quelques velléités « indigénistes », a eu pour effet de détruire en partie les bases de la culture traditionnelle en imposant un modèle de société puissant dont le fonctionnement a contribué à marginaliser l'élite traditionnelle en créant par le biais de l'école française une élite locale « moderne ». Ainsi, dans le domaine de l'éducation, la création de certains établissements éducatifs comme les collèges « franco-marocains » Moulay Idriss de Fès, Moulay Slimane de Meknès, Moulay Youssef de Rabat, Mohammed V de Casablanca, Mohammed V de Marrakech, le collège « franco-berbère » d'Azrou, etc., a contribué à former des élites qui ont joué un rôle important dans le mouvement national et dans la période postindépendance (v. A. Laroui, 1974, sur les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain). Suite à l'arabisation de l'enseignement, ces établissements sont relayés, à partir des années 1960, par les établissements d'enseignement français comme les lycées Lyautey à Casablanca, Descartes à Rabat, Regnault à Tanger, Victor Hugo à Marrakech, Paul Valéry à Meknès, etc. Ces lycées ont contribué à former une élite moderne issu des classes moyenne et supérieure qui fournissent l'essentiel des élites économique, politique et culturelle assurant ainsi la reproduction des élites (v. P. Vermeren, 2010).

Dans l'imaginaire social, la force de la nouvelle culture est d'être technicienne et surtout de favoriser la mobilité sociale par l'instruction. Or, la logique du système colonial impose une distribution sélective des profits sociaux aux dépens des « indigènes ». Ainsi, les limitations de promotion frustrent les ambitions de la bourgeoisie marocaine, la spoliation des terres du Maroc dit « utile » exacerbe la rancœur de la paysannerie aisée et l'exploitation de la classe ouvrière naissante fait naître chez les plus lucides une conscience politico-syndicale embryonnaire. Ces

frustrations s'expriment plus ou moins clairement dans les discours patrimonialiste prônant la quête de l'authenticité, une authenticité à retrouver par le moyen du ressourcement dans les fondements de la culture arabo-musulmane rénovée selon le discours « réformiste », par le retour à un « islam radical » selon le discours « traditionaliste » et par la célébration de l'amazighité selon le discours « amazighiste ».

L'option réformiste

Le désarroi de la société marocaine créé par le trauma colonial est canalisé par la bourgeoisie marocaine, qui était, à cette phase de l'histoire du Maroc, la classe la mieux habilitée à assumer cette tâche par son capital matériel, il s'agissait alors d'une bourgeoisie surtout marchande, et son capital symbolique, elle était la seule composante de la société marocaine à avoir une élite instruite, capable de s'organiser et de prendre la direction politique du mouvement national.

Sur le terrain culturel, l'élite issue de la bourgeoisie urbaine traditionnelle fonde son discours sur les thèses réformistes dont l'objectif réside dans «la transformation de la métaphysique en doctrine politique» en adoptant une « pédagogie sociale » (cf. A. Khatibi, 1977). Cette bourgeoisie vise la mobilisation des masses sur la base du retour aux fondements de l'islam et à l'âge d'or de la culture arabo-musulmane en la purifiant à la fois des scories de la scolastique décadente et des travestissements des modernistes aliénés par l'Occident, tout en adaptant les aspects «positifs» de la société moderne (occidentale) comme les techniques et le parlementarisme (cf. A. Al-Fassi, 1962). Le projet culturel réformiste rejette ainsi le modèle sociétal occidental en général et son modèle culturel en particulier, en prônant le retour aux « sources » et à « l'authenticité ». L'arabisation constitue la principale mesure de recouvrement de l'identité perdue, elle a aussi pour fonction d'être la clé devant permettre la réappropriation du pouvoir symbolique par les élites urbaines traditionnelles au lendemain de l'indépendance.

L'évolution des structures générales de l'Etat et de la société après l'indépendance ont montré la faillite du discours réformiste.

Cette faillite tient sans doute à plusieurs facteurs dont les principaux sont l'échec du « concordisme » de la philosophie réformiste qui prétend établir un compromis entre la « tradition » et la « modernité », entre « l'authenticité » et « la contemporanéité », en supposant qu'il est aisé de discerner l'ivraie du bon grain à la fois dans le patrimoine arabo-musulman et dans la culture occidentale (cf. J. Molino, 1986). Un second facteur réside dans l'impossibilité «d'adapter la technique à la théologie» en dissociant la technique occidentale des valeurs culturelles qu'elle charrie et en intégrant la modernité dans le cadre de structures socio-économiques caduques (cf. A. Khatibi, 1977). Le troisième facteur est l'ambiguïté du patrimonialisme réformiste quant à l'héritage à réactualiser et quant à la culture actuelle à ré-enraciner dans la tradition (cf. de Prémare, 1986). A ces considérants, il convient d'ajouter l'irréalisme du discours réformiste qui croit pouvoir se soustraire au regard de l'Autre dans la reconstruction de l'identité collective.

Le discours « traditionaliste »

L'échec du discours réformiste ainsi que la crise du discours qui se réclame du rationalisme ont créé un vide culturel d'autant plus dramatique que les masses de jeunes scolarisés, exclues de la promotion sociale, ne trouvent plus de système de référence crédible à leur portée. En outre, du fait de problèmes à caractère « structurel », l'école dévalorisée se transforme en institution d'éducation dont la fonction sociale est en crise et, consécutivement, l'enseignement, qui fut « le centre de gravité » de la culture, devient l'instance majeure du déclassement, en raison principalement de la saturation du marché de l'emploi, de l'inefficience des compétences acquises et de l'inadéquation de la culture dispensée eu égard aux besoins sociaux. Le renouveau de la spiritualité islamique est un phénomène qui a une dimension historique évidente (v. Kably, 1989).

Dans ce contexte, qui présente les aspects du « chaos culturel », le discours porteur de force illocutionnaire en milieu populaire est celui qui prêche le rejet radical de la culture occidentale, de la culture arabe « corrompue » et propose comme

alternative le retour à la culture islamique « pure » et le refus des « compromissions » avec les adeptes du rationalisme, de la laïcité, de la démocratie libérale, du féminisme, du marxisme, etc. La culture islamique revendiquée devient ainsi le point de convergence de deux « réserves plébéiennes », celle des masses analphabètes, dont les références culturelles se ramènent aux valeurs traditionnelles, et celle des laissés-pour-compte du système scolaire et éducatif arabisé. Ce discours est exclusivement d'essence théocentrique, il renoue à la fois avec les fondements de la culture « savante » et avec les « motifs » mystiques de la culture populaire comme porteur d'espérances, car ainsi que l'écrit Gallissot:

> *Quand l'avenir national disparaît, la religion revient pour offrir le dernier substitut d'utopie sociale; elle nourrit encore l'espérance des désespérés, d'autant qu'elle n'a pas besoin de justification, n'est-elle pas à elle-même sa propre légitimation?*
>
> *Idem.*, 1986, p. 52.

Le discours traditionaliste est un discours métaphysique qui fait de la culture un savoir théologique relevant de l'Absolu et du Crédo ; il est par conséquent indiscutable et irréfutable par essence. C'est ainsi que la langue arabe classique reprend sa sacralité en tant que langue choisie par Dieu pour la révélation du Coran et que la Tradition devient le canon des conduites individuelles et collectives. De ce fait, la culture occidentale se trouve rejetée car supposée d'essence judéo-chrétienne et porteuse du Mal ; la culture « populaire » ainsi que les langues qui la véhiculent sont suspectées car elles sont censées exprimer des croyances païennes, encouragent la superstition et donc mettent en doute l'Unicité divine. Les critiques rationalistes relèvent de nombreuses contradictions dans le discours traditionaliste, d'aucuns le considèrent d'ailleurs comme un discours largement infrathéorique. C'est pourquoi l'on s'interroge sur sa crédibilité socioculturelle, crédibilité que l'on jugera selon la capacité de ce discours à élucider les grands enjeux à l'échelle globale et locale et à offrir des « solutions » alternatives plutôt qu'une utopie.

Le discours de l'amazighité

Le discours de la spécificité se propose également comme une offre de gestion de la diversité culturelle. Il se fonde sur l'idée de la singularité de la culture première, d'essence ethnique amazighe, et de son immutabilité, en dépit de situations plus ou moins propices à son développement durant l'histoire culturelle du pays. Une histoire marquée par la dominance symbolique de la culture « savante » dans le Maroc précolonial, la sujétion de l'édifice culturel marocain à la culture française sous le régime colonial, le recul de celle-ci durant la lutte de libération nationale, puis sa reproduction et son maintien après l'indépendance par les classes dominantes.

La quête de l'identité amazighe ne constitue pas seulement une préoccupation intellectuelle, elle est largement une préoccupation existentielle. Evidemment, cette quête n'est pas assumée par l'ensemble de la communauté amazighe. En effet, cette communauté est soumise à un impérieux processus d'assimilation culturelle et linguistique séculaire dû à l'action centripète du pouvoir central et au contact avec les tribus arabes. De nos jours, ce processus est renforcé par la dépendance économique et culturelle des régions périphériques amazighophones par rapport à la ville, c'est-à-dire par rapport au mode de production capitaliste, et par rapport aux modèles culturels et linguistiques dominants. L'assimilation se produit à un rythme lent à la campagne et à un rythme accéléré en ville, du fait de l'exode rural massif des régions amazighophones vers les villes. On peut distinguer *grosso modo* deux tendances majeures chez les Amazighes, une tendance au refoulement de l'identité culturelle première et une tendance à assumer cette identité.

La première tendance est représentée par les individus et les groupes désireux de s'approprier les modèles culturels et linguistiques dominants. Ils traversent les différentes étapes du processus d'acculturation dans le milieu urbain. On peut sommairement décrire ce processus de la manière suivante: la première génération des migrants vit la phase du biculturalisme supplémentaire dans laquelle la culture urbaine, dont l'outil est

l'arabe marocain et la substance est la culture populaire d'expression arabe, n'est consommée que sporadiquement et superficiellement, par « contagion » si l'on peut dire, dans la mesure où l'individu amazighophone ne participe pas à la production de cette culture qu'il reçoit passivement, par le jeu subi des mécanismes sociaux. La seconde génération, du fait de sa plus grande insertion dans la structure urbaine, vit dans une situation de biculturalisme complémentaire. Dans cette phase, les individus concernés pratiquent, de manière à peu près égale, le modèle culturel et linguistique amazighe et le/les modèle(s) culturel(s) urbain(s). Ce biculturalisme est vécu de manière dichotomique dans la mesure où la culture amazighe relève de « l'espace intérieur », elle est incorporée et vécue dans la sphère privée et dans le groupe amazighe tandis que la/les culture(s) de la ville relèvent de «l'espace extérieur», celui des relations sociales à caractère transactionnel. Quant à la troisième génération, elle est totalement incluse dans le tissu socioculturel urbain et est impliquée dans un réseau de relations «extra-muros» où la spécificité amazighe, marquée par « l'ethnicité » ou le «localisme », est neutralisée au bénéfice de la « nationalité » et de « l'universalité ». La personnalité culturelle première est refoulée, consciemment ou non, elle est interprétée comme un substrat porteur de stigmates de la régression, ou au moins comme un handicap qui entrave la mobilité socioculturelle.

L'autre tendance socioculturelle qui se manifeste en milieu urbain consiste à résister au processus d'assimilation culturelle et linguistique. La prise de conscience de l'importance de la dimension culturelle dans la formation de l'identité individuelle et collective conduit au développement de stratégies de résistance à l'aliénation culturelle et linguistique. Ces stratégies prennent plusieurs formes dont la production culturelle (littérature écrite, chanson, arts plastiques), la recherche (linguistique et littéraire) et l'action culturelle associative. La question qui se pose d'elle-même est de savoir si des activités endocentriques, dépourvues de logistique à la mesure des objectifs qui leur sont assignés, et fondées d'abord sur un

désir subjectif et volontariste de conserver la langue-culture première, et partant de sauvegarder la nature plurielle de la culture marocaine, peuvent décélérer le processus d'érosion que subit la culture amazighe.

La quête de l'identité amazighe s'inscrit dans une problématique universelle. En effet, la question de l'identité se pose théoriquement, ici comme ailleurs, dans les mêmes termes: elle se réduit à la contradiction dont les deux pôles sont « l'identisation » et « l'identification ». Le premier pôle est celui de l'Ego (collectif ou individuel), qui conduit à la recherche volontariste de la différence, de l'autonomie et de la singularité; le second pôle est celui de l'Alter, il pousse à briser les forces du particularisme et à dissoudre la spécificité en vue de son intégration dans des entités plus vastes, en l'occurrence les entités marocaines, maghrébine, arabe, musulmane, africaine, etc.

Ainsi que nous l'avons écrit ailleurs:

> *Les hésitations que l'on perçoit dans les conduites individuelles et collectives se ramènent à cette double polarité: le solipsisme et l'aliénation; le solipsisme constitue l'impasse à laquelle mène l'exacerbation du sentiment de la différence, tandis que l'aliénation représente le creuset où les forces centrifuges massifient, uniformisent et assimilent les différences dans un impérieux processus de phagocytose. Naturellement, l'une et l'autre tendances se fondent sur des motivations conscientes et inconscientes et, de part et d'autre, les rationalisations ne font pas défaut.*
>
> Boukous, 1985, p.51.

La légitimation de la culture amazighe se base sur quelques thèses centrales dans le discours apologétique: sa permanence, qui structure l'inconscient collectif, constitue le support de la « personnalité culturelle de base » du pays et, en définitive, en fonde la légitimité; sa spécification en tant que culture «populaire», qui lui donne une auréole plébéienne dans le discours à caractère populiste; et sa vitalité, qui découle, d'une part, du fait qu'elle véhicule l'univers maternel et, d'autre part du fait qu'elle prend en charge le champ de l'intimité, de la communion transactionnelle et du pouvoir dominant.

Les critiques du discours « spécificiste » considèrent qu'il s'agit d'une variante du discours métaphysique, dans la mesure où il érige en absolu infrangible, un objet social dont la saisie historicisée révèle le procès de mutation, mutation qui s'illustre dans le processus d'assimilation en cours, au double niveau de la culture et de la langue, sous l'effet impérieux de la destruction de l'économie rurale traditionnelle, de l'émigration des forces vives, et de l'urbanisation qui s'ensuivent. La culture est en effet traversée par « l'arabité » et « l'islamité », et par « l'occidentalité » parce qu'elles sont en interaction, largement subie d'ailleurs, avec la culture arabo-musulmane au Maroc, et avec les cultures d'Europe occidentale qui les accueillent ; n'oublions pas que plusieurs millions d'amazighophones marocains se trouvent en situation de diaspora. De par son statut objectif et subjectif, la culture amazighe constitue l'un des enjeux de la transformation sociale et culturelle du Maroc du XXIe siècle. C'est ce qui explique que des stratégies de survie en vue d'un développement endogène, d'abord à la marge des institutions et des corps constitués, et ensuite dans un cadre institutionnel, sont déployées aux niveaux de la recherche, de la création culturelle, de la normalisation linguistique et de l'action culturelle. La nouvelle politique étatique est le résultat de la négociation entre l'Etat et la société civile amazighe, elle enclenche des mesures susceptibles de conduire à la promotion de la langue et de la culture amazighes dans le cadre de la mise en œuvre des dispositions constitutionnelles. C'est ce à quoi s'emploie l'Institut royal de la culture amazighe depuis sa création en 2001. Il faut noter qu'aujourd'hui la question de l'identité culturelle et linguistique est dépassée par des revendications à caractère politique, social et économique émanant des régions amazighophones enclavées et précarisées telles qu'elles s'expriment dans le Rif, le nord-est, le sud-est et le Souss.

En dernier ressort, le discours amazighiste ancré dans le patrimonialisme se doit de répondre positivement aux questionnements relatifs à son opérabilité sur le plan de la durée historique ; à sa capacité d'offrir à la société marocaine d'aujourd'hui un ancrage culturel positif et porteur de créativité ; à la viabilité de la revendication d'une identité métaphysique en rupture radicale avec

l'Autre ; et à la possibilité qu'il offre dans la durée pour réaliser la clôture fantasmatique du corps social dans l'absolu *identitariste*.

Les discours de la « modernité »

La question de la « modernité » est une question centrale dans le discours culturel au Maroc. Nous venons de voir comment les discours qui se réclament du «patrimonialisme» se trouvent confrontés à la problématique de la « modernité » incarnée par/dans l'Autre et représentée par l'Occident. Le discours «réformiste» occupe une position charnière entre le refus intégral du discours «traditionaliste» et le discours empruntant la voie/voix de la «modernité». Cette position mitigée et «concordiste», constitue, semble-t-il, l'un des facteurs qui ont fait sa faillite.

Le discours de la «modernité» rejoint « l'universalisme » en ce qu'il postule que chaque période historique de l'Humanité est marquée par la prédominance d'un modèle culturel déterminé. C'est ainsi qu'il reçoit dans sa forme les spécifications de la culture latine durant l'Antiquité, celles de la culture arabo-musulmane durant la période médiévale, de la culture de la Renaissance européenne au VI^{e} siècle, de la culture classique française, de la culture britannique de la Révolution industrielle ; au XX^{e} siècle, c'est la culture anglo-saxonne qui prédomine et au XXI^{e} siècle, c'est déjà « l'asiatisation » qui s'impose, avec la Chine principalement. Quant à la substance de la culture universelle, elle représente la synthèse dialectique des expériences culturelles de toute l'Humanité. Ainsi donc, il serait à la fois illusoire et rétrograde de se fermer à la culture universelle sous prétexte qu'elle est "aliénante" ou qu'elle représente la culture d'une nation spécifique ; la culture universelle est la propriété de toute l'Humanité, il faut s'y intégrer sans complexe. Le discours de la «modernité» est à sa manière polyphonique, mais une polyphonie quelque peu discordante. En effet deux variantes au moins coexistent sur la scène de la pensée culturelle, « l'historicisme» et « l'interculturalisme ».

Le discours «historiciste»

L'historicisme se définit comme une doctrine qui postule que toute pensée, toute vérité, toute valeur et toute connaissance est liée à une situation historique donnée et qui se préoccupe plus de l'étude de leur développement que de leur nature propre. Le discours historiciste est une critique radicale du traditionalisme. Il se fonde sur la thèse suivante: «la voie unitaire du développement historique, la vérité générale donnée uniquement dans et par l'Histoire» (Laroui, 1974, p. 139). Ce discours développe la thèse selon laquelle il est vain que la culture marocaine tourne le dos à la «modernité» car, à l'étape présente de l'histoire de l'Humanité, l'emprise de la culture occidentale est incontournable. Cette culture représente la culture dominante de la phase historique où se trouve engagée l'Humanité actuelle. En conséquence, il est salutaire de lui emprunter ses éléments positifs, en les maîtrisant et en les assimilant à notre propre réalité culturelle, sans tomber ni dans une attitude antihistorique, faite de refus systématique, ni dans le mimétisme conduisant à l'aliénation. La position historiciste par excellence consiste à rejeter à la fois la culture occidentale dominante en ce qu'elle a d'agressif et d'aliénant, et le patrimoine traditionnel léthargique, pour emprunter une troisième voie, celle de l'ouverture sur la culture occidentale contemporaine, en l'assimilant et en l'enrichissant à partir de l'expérience culturelle nationale.

L'assimilation de la culture moderne requiert au moins trois conditions: La connaissance des données de la culture contemporaine, l'évaluation des acquis de la communauté nationale dans tous les domaines et, enfin, la conscience historique, car l'objectif ultime de toute culture est le développement de l'Homme, de ses conditions de vie et de son niveau culturel. Il faudrait donc selon les tenants de l'historicisme lier la culture arabo-musulmane à la culture occidentale libérale, maîtriser la langue arabe et les langues étrangères, faire la synthèse des problèmes nationaux et des grandes questions internationales dans une perspective non pas de dichotomisation mais d'intégration. Cette troisième voie exclut expressément la quête de la spécificité, de l'identité et de l'authenticité, laquelle est interprétée comme un choix menant à

l'impasse de «l'enfermement communautariste» et à la « folklorisation » de la culture.

Le discours historiciste, dont les origines remontent au XIXe siècle européen notamment allemand, a constitué un paradigme fort de la pensée arabe durant les années 1960-1970, il a été développé par la petite bourgeoisie intellectuelle marxisante; il est à la base des notions telles que « culture nationale », «culture révolutionnaire», «culture démocratique», «culture prolétarienne», etc. Ce discours qui est une tentative d'inscription positiviste de la culture locale dans le cours de l'Histoire universelle, n'a pu pénétrer les «larges masses», auxquelles il est censé être destiné, pour diverses raisons qui ne relèvent pas de notre propos ici. A présent, il est en perte de vitesse avec la crise de l'idéologie marxiste et la faillite subséquente de la société socialiste, telles qu'elles ont fonctionné dans le modèle soviétique et dans une certaine mesure dans l'expérience chinoise, et dans "le socialisme arabe".

Le discours «interculturaliste»

Rappelons ce que nous avons développé précédemment: le discours "interculturaliste" soutient que la culture marocaine est un tissu irrigué par des confluents multiples : amazighe, arabe, africain et occidental. La diversité culturelle fait la richesse de la situation symbolique du Maroc, à la condition que le conflit entre les différents apports soit maîtrisé, et que la démarcation ne soit ni aliénation ni solipsisme culturel. La théorisation la plus avancée de l'*interculturalisme* se trouve énoncée dans les travaux de Khatibi, pour qui la «mixité culturelle» et le «métissage culturel» sont une donnée essentielle du Maghreb, une mixité et un métissage réfléchis et conscients se réclamant d'une «différence intraitable». Les lieux privilégiés de l'expression interculturaliste sont notamment la littérature maghrébine d'expression française, les arts plastiques et les arts visuels. A l'opposé, le discours de la «modernité» est interprété par les courants qui se réclament de la «tradition» comme l'expression culturelle et artistique de la bourgeoisie intellectuelle occidentalisée et aliénée, qui emploie les armes de la dialectique et de

la rationalité dans le but de détruire les fondements de la culture arabo-musulmane.

Après avoir examiné la genèse du champ discursif de la production culturelle et ses modalités d'expression, il est nécessaire de pointer les limitations de cette contribution. D'abord celle-ci repose sur une approche documentaire, qui reste certainement partielle et fournit probablement une vision statique des choses. Ensuite, elle ne prétend pas fournir une investigation exhaustive du champ culturel marocain, une telle investigation nécessite des études sectorielles empiriques employant les méthodes de l'analyse quantitative et de l'analyse qualitative dans le but de saisir les pratiques culturelles des différentes couches sociales sur les plans vertical et horizontal. Enfin, elle n'explicite pas les conditions de production des discours culturels.

Conclusion

Le champ culturel du Maroc est ainsi riche du cumul de plusieurs apports culturels et linguistiques qui, à défaut d'être des composantes intégrées dans un modèle culturel unitaire, sont autant de strates accumulées tout au long de l'Histoire. Ces apports sont en interaction et la dynamique de cette interaction crée nécessairement des enjeux et des conflits. L'enjeu majeur en est la résolution de la contradiction dont les termes sont la spécificité et l'universalité. D'aucuns s'interrogent sur la capacité des acteurs sociaux, et surtout des groupes moteurs porteurs de discours alternatifs, de réaliser la synthèse harmonieuse du kaléidoscope culturel et linguistique ; sur le degré de conscience du corps social dans son ensemble pour rejeter la dominance du discours primaire du patrimonialisme ; sur la viabilité du projet rationaliste dans un environnement conservateur, sur la force de subversion de la culture de l'Autre dans le dépassement du rêve idéaliste d'une élite coupée de la réalité du Maroc profond; et sur l'efficience socioculturelle de *l'interculturalisme* comme synthèse créative et non en tant que micro-culture produite et consommée par les élites occidentalisées.

Il appartient aux intellectuels, dont le rôle est fondamental dans la clarification des enjeux symboliques, de se pencher sur ces questionnements essentiels. Marginaliser l'élite intellectuelle en la subordonnant au pouvoir politique, en la cantonnant dans la fonction de consultation, et en privilégiant la technocratie bureaucratique ne peut tenir lieu de stratégie efficiente face aux bouleversements que subit le monde aux plans global et local.

Soufisme et patrimonialisme

En hommage à
M. Mokhtar Soussi (1900-1963)

Problématique

Dans le champ de la production symbolique, forts de leur légitimité historique, le soufisme et le patrimonialisme arabo-musulman occupent une position marquante. En effet, au sein des communautés musulmanes non-arabes, il s'est développé une élite formée en langue arabe et dont la position est d'autant plus valorisée dans le champ socioculturel que la majorité de la population y est de langue et de culture non-arabes (*`ažam*), c'est-à-dire dépourvue de compétence en matière de connaissance arabo-musulmane savante. Dans ce contexte, la maîtrise de la langue arabe et des sciences islamiques véhiculées par cette langue est un signe "d'élection divine" par métonymie en quelque sorte; les *fuqahas* ne disent-ils pas souvent que la langue arabe est *la meilleure des langues, la langue que Dieu a choisie pour énoncer le Coran, la langue du Paradis*; par le même raisonnement, ils déduisent qu'ils sont choisis, eux-mêmes, par Dieu pour en être les dépositaires et les gardiens. La fonction scripturaire fait ainsi l'objet d'une forte demande sociale dans des communautés essentiellement de tradition orale. L'arabe étant un produit rare, ses détenteurs recueillent des profits et des privilèges qui leur permettent d'occuper une position de dominance symbolique dans la structure sociale. Mais avec l'imposition de la modernité par la colonisation, des transformations radicales aux niveaux économique, politique, social et culturel affectent la structure des sociétés traditionnelles. L'élite intellectuelle en place est incapable de gérer cette nouvelle situation qui exige des compétences inédites; formée de clercs, uléma et *kuttâb*, elle est menacée de déclassement suite à l'émergence d'une élite moderne formée à l'école occidentale. Dans une société en mutation, à l'instar de la société marocaine à l'aube de l'indépendance, des questionnements importants interpellent

l'observateur : quels sont les enjeux de la transformation de la situation symbolique? Quelles sont les stratégies de détention/rétention du pouvoir symbolique ? De manière spécifique, comment l'élite traditionnelle réagit-elle face au changement pour maintenir sinon renforcer sa position dans la société coloniale et postcoloniale? Ce sont là les questions auxquelles nous allons tenter de répondre à partir de l'examen du cas de Mohammed Mokhtar Soussi (1900-1963), un intellectuel traditionnel qui a vécu dans une période charnière, celle du passage problématique du Maroc précolonial au Maroc postcolonial. C'est un cas intéressant en ce qu'il représente une figure exemplaire de l'intellectuel issu d'une région périphérique (le Souss) et qui a consacré sa production culturelle à démontrer l'excellence de l'intellectualité de la périphérie à l'intérieur même du système de références que représente la culture arabo-musulmane.

L'hypothèse générale qui sous-tend l'analyse du parcours de Mohammed Mokhtar Soussi est que le champ de la production symbolique est le théâtre d'enjeux socioculturels qui engagent des processus de stratification des positions dans la formation sociale ; par le jeu des procédés de connaissance, de reconnaissance et de méconnaissance ou même de diffamation, les détenteurs du pouvoir symbolique développent des stratégies d'autodéfense pour sauvegarder leurs positions dans la structure sociale (v. P. Bourdieu, 1984). L'étaiement de cette hypothèse passera par trois moments de la vie de M. Mokhtar Soussi: d'abord la formation inaugurale dans la zaouïa *Derqawiya* dans le Souss, c'est *grosso modo* l'étape de l'initiation au soufisme ; ensuite l'apprentissage de la culture arabo-musulmane moderne, c'est la phase de l'initiation au salafisme à Marrakech et à Fès ; enfin l'engagement culturel et politique dans le mouvement national, c'est la période de l'activisme politico-associatif, de l'exil, de l'incarcération et de la reconnaissance officielle après l'indépendance. *In fine,* le résultat attendu de l'analyse suggérée est de confirmer ou d'infirmer l'idée de la prégnance du déterminisme sociologique dans l'histoire de l'individu M. Mokhtar Soussi, un individu issu d'une région périphérique marquée par la précarité et qui, par un effort personnel, sans l'appui d'un réseau

social, tente l'aventure de la mobilité verticale dans une structure hiérarchisée et quasiment close.

Un parcours singulier

Une question inaugurale avant d'aller plus loin: Mohammed Mokhtar Soussi (désormais M. Mokhtar Soussi) est-il "un intellectuel" ? L'énonciation de la question comprend un mot-clé dont l'ambiguïté sémantique est en rapport direct avec la polyonomasie de la catégorie sociale qui en constitue le référent. Dans le cas qui nous occupe, nous pouvons incontestablement dire que M. Mokhtar Soussi est un "intellectuel". En effet, si l'on retient comme critère définitoire de la catégorie « intellectuels » la position que le sujet occupe dans la division sociale du travail, à savoir son appartenance au champ de la production symbolique, on peut rappeler que M. Mokhtar Soussi a investi près d'un quart de siècle dans l'accumulation de la connaissance et le restant de son existence dans l'éducation, l'enseignement et la production scientifique. Il a écrit un grand nombre d'ouvrages dont douze sont publiés et vingt six encore à l'état de manuscrits (voir bibliographie ci-dessous), le plus important de ses ouvrages est *Al-Ma`sûl* en vingt volumes. Son œuvre est consacrée essentiellement à l'histoire culturelle du Souss, à la culture savante dans les zaouïas et les médersas de cette région. Mais, paradoxalement, il a fait l'objet d'un nombre d'études réduit; c'est en quelque sorte un intellectuel méconnu dans le champ culturel marocain. Quelles sont les raisons de cette méconnaissance? Elles sont probablement diverses; elles tiennent à sa condition d'intellectuel baignant dans l'ambiguïté des sujets inclassables, sujets soumis à une procédure continue de classement, de déclassement et de reclassement dans la structure sociale dans une phase de changement historique.

M. Mokhtar Soussi eut assurément une destinée bien singulière. Né en 1900 à Ilgh dans le Souss (sud-ouest du Maroc), il appartint à une famille de soufis, son père 'Ali fut le fondateur de la zaouïa Darqawiya; orphelin de père, il fut éduqué d'abord dans les écoles des environs puis gravit les échelons du savoir arabo-musulman de son époque, successivement à Marrakech où il suivit les

enseignements du savant réformiste (*salafi*) Abû Shu'ayb Al-Dukkâli à l'Institut Ben Youssef (de 1918 à 1923), à Fès où il fut le disciple de l'autre grand savant *salafi* Al-'Arabî Al-'Alawi à la Qaraouiyine (de 1924 à 1928) et à Rabat où il retrouva son maître Abû Shu'ayb Al-Dukkâli (de 1928 à 1929). Ayant parachevé sa formation, il s'installa à Marrakech où il exerça ses talents d'enseignant prosélyte dans sa propre école de Bab Doukkala et à l'Institut Ben Youssef; il employa aussi sa compétence de prédicateur dans diverses mosquées de Marrakech, du Haouz et de Casablanca. Notre soufi fut également un homme politique de la première heure. A Fès, avec d'autres jeunes étudiants, notamment 'Allal-Al-Fâssî, Benjelloun, Balafrej, etc., il créa les premiers noyaux du mouvement national, notamment *l'Association culturelle Al-Hamâsa* dont il fut le dirigeant et une association secrète dont la direction fut confiée au za'im 'Allal Al-Fâssî. Ayant élu domicile à Marrakech, il se consacra, parallèlement à l'enseignement, à la formation de l'élite politique (dont Abdallah Ibrahim, Mohammed Basri) et à la conscientisation politique de la masse; c'est ainsi qu'il créa et contribua à créer un grand nombre d'associations, ce qui lui valut d'être exilé à Iligh, dans le Souss, sa région natale de 1936 à 1945. Gracié, il poursuivit son activité militante à Casablanca, à la suite de quoi il fut condamné à la prison et incarcéré au pénitencier de d'Aghbalou n'Kerdous dans le Tafilalet puis dans celui de Tinjdad de 1952 à 1954 avec les principaux cadres du mouvement national, notamment Ben Barka, Balafrej, Bargach, Baddou, Al-Baqqâli, 'Ammour, Al-'Alamî, Benchemsi, etc., (quant à Allal Al-Fassi, il fut exilé au Gabon). Dès l'accession du Maroc à l'indépendance, M. Mokhtar Soussi, « le politique malgré lui », comme il aimait à dire, recueillit les lauriers de son inlassable activité : il fut nommé d'abord Ministre des *habous* (Affaires religieuses) puis Ministre du Trône jusqu'à son décès survenu en 1963.

De l'exposition du parcours de M. Mokhtar Soussi il appert que sa personnalité multidimensionnelle n'a pas peu contribué à assigner à son parcours un programme social et culturel fait de continuité, de discontinuité et de rupture. L'amazighité, la ruralité, le soufisme, le *'ilm*, le salafisme et la politique constituent dans leur immanence et

dans leur interface les modules de ce programme. En tant que figure de l'intellectualité maghrébine traditionnelle de la période coloniale, M. Mokhtar Soussi constitue un sujet-objet d'étude intéressant pour le chercheur qui veut comprendre la structuration et les enjeux du champ culturel de cette période historique, d'autant plus que M. Mokhtar Soussi n'est sans doute pas un cas isolé qui présente autant de facettes avec leurs idiosyncrasies, leurs relations d'interdépendance et leurs contradictions. Limitons-nous à examiner ici trois questions qui font problème dans le parcours de M. Mokhtar Soussi: son rapport à la culture locale et sa gestion du trinôme soufisme - salafisme - politique. L'analyse suggérée pour rendre compte de ce parcours d'intellectuel maghrébin s'inscrit dans la perspective globale de l'analyse des enjeux sociaux de la production symbolique au Maroc (v. Boukous, 1995).

Entre les paradigmes d'hier et d'aujourd'hui

Pour bien comprendre la structure sous-jacente au parcours de M. Mokhtar Soussi, relisons l'introduction de *Al-Ma`sûl* où il dresse avec une clairvoyance déroutante le constat dramatique de la crise identitaire provoquée par l'agression coloniale (la traduction est de l'auteur):

> *Hier, nous vivions une vie heureuse dans l'isolement total du reste du monde par des barrières naturelles de tous les côtés [...] Nous vivions dans un environnement radicalement différent de celui où nous vivons présentement, nous étions ancrés dans une religion, des coutumes, des structures, une culture, des valeurs qui nous sont familières. Et nous voici aujourd'hui précipités dans un environnement tout à fait opposé à ce que nous connaissions [...] Mais que s'est-il passé entre hier et aujourd'hui ? [...] Nous sommes envahis par le colonisateur avec ses cavaliers et ses fantassins, sa pensée et sa culture, sa politique et sa traîtrise, sa civilisation rayonnante, ses sciences vitales et matérialistes, son organisation admirable, ses usines productives et tout ce qui a trait à la vie réelle [...] Et il nous est arrivé ce qui est arrivé aux Gens de la grotte (Ahl al-kahf) lorsqu'ils revinrent à la vie, ils ont trouvé que tout ce qu'ils savaient avait totalement changé[...] Les Marocains se sont précipités avec avidité sur la civilisation occidentale, ils ont abandonné leurs*

coutumes, leur culture et leurs valeurs [...]. C'est ainsi que mes semblables, nous qui avons vécu avant et pendant l'occupation coloniale, nous nous retrouvons vieux et dépassés, comme des étrangers dans le Maroc de nouveau indépendant [...] Nous devons nous adapter à ce changement, en reconnaissant les aspects positifs des temps modernes et ceux des temps anciens[...] Après l'indépendance, nous vivons comme des marginaux dans notre propre pays, nous sommes véritablement exclus de la vie normale, celle des temps modernes, tellement prisée par ceux qui ont la compétence sociale, ceux qui abandonnent nos valeurs sacrées: l'islam et la langue arabe [...] Nous nous attachons fondamentalement à deux choses: les idéaux suprêmes de la religion musulmane et la langue arabe, cette langue pour laquelle les Marocains, Arabes et Amazighes, se sont sacrifiés pour en faire la langue unique du pays.

Le projet de base de M. Mokhtar Soussi est ainsi de reconstituer l'identité arabo-islamique bouleversée par le système colonial. Derrière la transparence/opacité du discours idéologique, essayons de donner un sens social à la crise de l'*intelligentsia* traditionnelle durant la période coloniale, en historicisant cette crise et en la replaçant dans la dynamique des enjeux symboliques. A la naissance de M. Mokhtar Soussi, l'indépendance économique du Maroc était déjà très fortement entamée par l'Europe occidentale, le territoire marocain était en butte aux infiltrations de l'armée française et de l'armée espagnole (v. Miège, 1963). En 1912, le sultan Moulay Hafid signe le traité du protectorat français sur le Maroc; de très larges portions du pays sont occupées, notamment les villes et les plaines. N'échappent à cette emprise que le Rif qui poursuit avec Abdelkrim sa guerre d'indépendance face à l'Espagne, le Moyen Atlas avec Moha Ouhammou, le sud-est avec 'Assou Oubaslam et le Souss avec Abdallah Zagour qui ont lutté contre la pénétration française. Quand M. Mokhtar Soussi quitta le Souss, cette région poursuivait encore sa lutte anticoloniale, elle faisait encore partie de ce que les historiographes patentés et à leur suite les idéologues de l'ère coloniale appelaient *bled siba, le pays de l'anarchie,* c'est-à-dire en fait le pays séditieux échappant à l'autorité du Makhzen, mais aussi pays pauvre, menacé de disettes et d'épidémies. M. Mokhtar Soussi installa à Marrakech à la quête du savoir-pouvoir; il reviendra à ce

lieu de prédilection après avoir achevé ses études à Fès et à Rabat afin, écrit-il, d'apporter sa contribution de *rural amazighe* au mouvement national en lui imprimant une orientation arabo-islamique. C'est dans ce contexte d'occupation coloniale rampante, de résistance populaire dans les régions rurales et d'organisation politique anticoloniale dans les centres urbains que s'inscrit le parcours de M. Mokhtar Soussi.

Comment expliquer son choix de quitter le Souss en période de résistance pour s'installer dans la partie occupée du pays? Il justifie ce choix dans *Al-Ma`sûl* 1 en arguant de la position stratégique de Marrakech, de la qualité de son élite, de son environnement humain et des conditions de vie et de travail plus favorables que celles que peut offrir la campagne soussie *pauvre* et *arriérée*; d'ailleurs, il ne manque pas de discuter le choix opposé fait par Al-Youssi, un autre grand intellectuel amazighe de langue et de cultures arabes ayant vécu au XVII^{e} siècle (v. Berque, 1958) en soutenant que ce dernier avait le privilège de travailler chez lui dans de bonnes conditions matérielles. La pertinence de la mise en parallèle des deux savants réside dans le fait que les deux clercs ont sensiblement le même background ; ils sont en effet tous les deux amazighes donc des ruraux, Al-Youssi appartient à une tribu du Moyen-Atlas et M. Mokhtar Soussi à une tribu de l'Anti-Atlas, et des *'âlims* dont la notoriété est grande parmi la communauté scientifique de leur temps ; ils sont affiliés à une zaouïa, le premier à la zaouïa *dilaïte* et le second à la zaouïa *darqawite* ; enfin ils ont été sollicités par le Makhzen, donc associés d'une manière ou d'une autre au pouvoir politique central. Or, ils se distinguent justement par leur comportement politique. Al-Youssi reçut les honneurs officiels auprès de Moulay Ismaïl qui le nomma *cadi* de Fès, ce qui représente une charge religieuse avec certainement aussi une dimension politique, et qui décida de quitter Fès pour revenir dans sa tribu des Aït Youssi, gardant le goût amer du pouvoir et renonçant à la lutte qui l'opposait à l'*intelligentsia* citadine. Quant à M. Mokhtar Soussi, il fut nommé ministre de 1956 à son décès en 1963, c'est-à-dire qu'il participa aux premiers gouvernements marocains d'après l'indépendance, il fut donc un politique, quoi qu'il en dise. Peut-on

faire de la politique à son corps défendant ? On peut en douter, c'est pourquoi on postulera qu'entrer en politique est un choix qui signifie la volonté d'intégrer le giron de l'élite citadine dans le but de se positionner avantageusement dans la hiérarchie de la production symbolique de son époque. Evidemment, le choix de faire de la politique peut être rationalisé de diverses façons, toujours est-il que c'est un choix, de même la volonté d'accumuler du capital symbolique peut être claire ou confuse mais là n'est pas la question non plus. Ce qui distingue les deux hommes, ce serait donc l'absence/présence de l'ambition politique et, par-delà cette ambition, la quête de la mobilité sociale ascendante

La différence entre les deux savants peut s'expliquer par le contexte historique qui, il est vrai, n'est pas le même. M. Mokhtar Soussi a-t-il compris la vanité de la résistance traditionnelle des régions périphériques pauvres, sans moyens financiers, sans élite capable de concevoir un projet politique viable contre l'Occident supérieur économiquement, militairement et techniquement ? A-t-il médité l'échec contre l'armée française des tentatives de Ma' Al-'Aynayn et de son fils Al-Hiba ? En a-t-il tiré la conclusion selon laquelle l'élite traditionnelle (*soufis, 'ulama, fuqaha*) est historiquement condamnée à dépérir ? Si l'on veut rationnaliser le parcours de M. Mokhtar Soussi, on devra raisonnablement postuler que quitter le Souss à ce moment précis de l'histoire du Maroc était la meilleure option pour un jeune homme intelligent et ambitieux, qui se prépare à participer à l'élaboration d'un grand dessein.

Stigmates de la ruralité

Pour beaucoup (v. Travaux du colloque d'Agadir, 1984), M. Mokhtar Soussi représente d'abord et avant tout une figure exemplaire de l'intellectuel issu d'une région périphérique et qui a consacré sa vie à démontrer l'excellence de l'intellectualité de sa région natale, le Souss, en adoptant une méthode originale d'écriture de son histoire culturelle (v. *idem* Sadki, 1984 ; Taoufiq, 1984). A vrai dire, le discours de M. Mokhtar Soussi sur sa *ruralité* et sa *bédouinité* se nourrit d'ambivalences sinon d'ambiguïtés. En effet, d'une part, il fait montre d'une grande humilité devant les lettrés citadins, de Fès

notamment et du Caire aussi (Voir son entrevue imaginaire avec Taha Hussein dans *Al-ilghiyat*, 1, p. 217-240), et, d'autre par, il est imbu de son savoir face au lettrés ruraux et manifeste un sentiment de supériorité non voilé à l'égard de la masse *inculte* des gens du Souss. Sans verser dans un déterminisme mécaniste, il est cependant pertinent de replacer notre personnage dans les conditions écologiques qui ont présidé à sa première éducation. Ceci permet de comprendre comment il a été façonné par l'empreinte d'un milieu, d'une histoire et d'une culture, empreinte qu'il gardera indélébile durant tout son parcours et qui marque tels des stigmates son comportement socioculturel.

Le Souss est une région de langue et de culture amazighes (dialecte tachelhite); dotée de faibles ressources économiques, c'est une aire d'intense émigration interne et externe. Elle a joué un rôle relativement important dans l'histoire du Maroc, surtout sous les Almoravides et les Sa'dides, et notamment au XVII^{e} siècle avec le royaume de Tazerwalt de Sidi Ahmed Ou Moussa (sur les relations entre "la Maison d'Iligh et le Makhzen alaouite, v. M. Ennaji et P. Pascon, 1988). Cette région est connue à travers le Maroc pour être un terreau fertile de la science arabo-musulmane, grâce à une kyrielle d'écoles coraniques, de médersas et de zaouïas où exerce une aristocratie intellectuelle souvent de grande qualité, notamment dans les domaines du *fiqh*, de la grammaire et des lettres. Dans le Maroc précolonial, elle soutenait la comparaison avec les autres grands centres culturels qu'étaient Fès, Tétouan, Rabat-Salé, et Marrakech (v. Berque, 2001). L'originalité du Souss, par rapport aux autres foyers de la culture arabo-musulmane, est que la population y est de langue et de culture amazighes, y compris l'élite des *ulémas* et des *fuqahas*. Dans l'imaginaire des paysans du Souss, la langue et la culture arabes sont placées sur un piédestal inaccessible; elles sont auréolées par leurs secrets impénétrables, l'écriture et la lecture du texte arabe sont des compétences qui ne sont pas à leur portée. Les détenteurs de ce capital inestimable, dans une région vivant selon l'ordre symbolique de l'oralité amazighe et dans la logosphère islamique, sont alors naturellement reconnus comme supérieurs; de fait, ils vivent selon un mode radicalement différent de celui de la masse,

par la nature de leur travail (intellectuel), par leur habillement (généralement d'une blancheur immaculée), par leur habitation (en dehors de l'agglomération du village); ils fréquentent rarement les cérémonies à caractère profane; ils jouissent d'une grande considération. Dans les medersas ils se consacrent à l'éducation des jeunes et à leurs propres études; ils n'ont de contact avec le commun des mortels (*al-'âmma*) qu'à des occasions marquées par la formalité liturgique, c'est-à-dire aux moments des prières, à l'occasion des cérémonies religieuses (*al-mawlid, 'îd al-fiṭr, 'îd al-aḍḥâ*, baptême, circoncision, décès, etc.) et lors de l'établissement de contrats (mariage, achat, vente, antichrèse, etc.), la rédaction et la lecture de la correspondance ou encore dans le règlement des conflits interpersonnels et intertribaux. Dans leurs moments de loisirs, *uléma, fuqaha et ṭalaba* s'adonnent généralement à leur occupation favorite, c'est-à-dire les joutes oratoires et poétiques en arabe classique.

Le savant traditionnel considère que le principal mal dont souffre la masse est l'ignorance. Ignorance de quoi ? De la langue arabe « classique » et de la culture arabo-musulmane, lesquelles sont considérées comme étant les produits symboliques légitimes par excellence. La langue et la culture amazighes ne sont pas constitutives du savoir reconnu dans l'*habitus* culturel de la communauté ; en quelque sorte, la tradition orale, la culture vécue et la culture de la masse font partie de la « culture populaire » (*ṯaqâfa ša'biya*), de la culture « vulgaire » (*ṯaqâfat al-`âmma*), culture de charlatans (*ṯaqâfat al-muša`widîn*)... Aussi, dans la division sociale du travail, échoit à cette élite une fonction symbolique essentielle : mettre à la portée de la communauté le savoir qui lui permet d'être en conformité avec les préceptes de l'islam, d'abord et avant tout; quant à son accession au *`ilm et* à l'*adab*, il est tout simplement de l'ordre de l'impossible. Or, quand on sait que l'on est dans une culture théocentrique, que les individus et les groupes baignent pour ainsi dire dans une religiosité ambiante, on comprendra l'importance de ce corps social. La maîtrise de l'écriture arabe et du savoir qu'elle permet d'accumuler jouit donc d'une grande considération sociale, et la reconnaissance de la valeur de cette compétence culturelle se traduit dans la communauté par un positionnement favorable dans

la hiérarchie des biens symboliques que sont les langues et les cultures en compétition dans la région, c'est-à-dire la langue et la culture amazighes et la langue et la culture arabes. M. Mokhtar Soussi a été éduqué dans ce milieu élitaire, imbu de sa supériorité intellectuelle sur la masse *inculte* des paysans de sa région, région dont il est dit qu'elle n'est pas pénétrée par les *lumières* de la civilisation arabo-musulmane. Indice de distanciation discursive, notre auteur parle des siens à la troisième personne : *ils*, *les gens d'Ilgh*; *les gens du Souss*, etc. Cette attitude distante est corroborée par le fait que dans l'œuvre monumentale de M. Mokhtar Soussi, il n'est fait qu'une place marginale à la culture, à la langue et à la littérature de sa région natale. Comment comprendre la distance affichée dans le discours par M. Mokhtar Soussi à l'égard de sa culture d'origine ? Est-elle une stratégie de *masquage* de son appartenance au groupe amazighe? S'agit-il plutôt d'une stratégie de *simulation* visant à se présenter à son lecteur comme étranger à la culture amazighe ?

Le lecteur attentif de l'œuvre de M. Mokhtar Soussi ne peut souscrire aisément ni à la thèse du « masquage » ni à celle de la « simulation ». En effet, l'on rencontre dans les écrits de M. Mokhtar Soussi, spécifiquement dans le premier volume de *Al-Ma`sûl,* des pages qui attestent sa connaissance de la culture amazighe locale. Concernant la littérature, il y a des indications éparses ; par exemple il relate sa rencontre avec le poète amazighe Ibn Ighil, dont il appréciait la poésie. "*J'ai entendu de la bouche du poète chleuh Ibn Ighil une poésie éloquente*". Dans le même esprit, notre *`âlim* démontre qu'il est même un fin connaisseur de la poésie amazighe. Ainsi, dans *Khilâl Jazûla*, il récite deux vers de Sidi Hammou Taleb, sur la description d'un lieu fréquenté par les brigands, ce qui laisse supposer que M. Mokhtar Soussi connaît par cœur des vers du patron de la poésie chleuh. M. Mokhtar Soussi connaît évidemment bien la littérature religieuse d'expression amazighe ; c'est ainsi que dans *Iligh qadîman wa hadîṯan*, il reproduit huit vers sur la *Al-sîra Al-nabawiya* en amazighe. Dans *Al-Ma`sûl*, il donne des informations précises sur les traductions poétiques des ouvrages arabes concernant les *`ibâdât*, comme *Al-sîra al-nabawiya*, *Al-ḥikam al-`atiya*,

Nûr al-yaqîn et *Al-amîr al-šalhîy* (composé par le père de M. Mokhtar Soussi).

M. Mokhtar Soussi s'est également intéressé à la collecte de la culture locale. Dans *Al-Ma`sûl* 1, il consacre une trentaine de pages notamment aux coutumes, rites agraires, mariage, naissance, circoncision, moussems, fêtes religieuses, nourriture, pratiques magiques, industries (travail du fer, du cuir, poterie, tissage, etc.); il a aussi évoqué les jeux des jeunes et des adultes, les proverbes et les dictons, la médecine traditionnelle, les vestiges archéologiques (*agadir*, fabrique de sucre) et le droit coutumier. Il reprend avec plus de détails cette matière dans deux opuscules encore à l'état de manuscrits, le premier est intitulé *Axlâq wa `âdât sûsya,* consacré aux us et coutumes dans le Souss, il est sous-titré de façon significative *Hadîth Sidi Hammu*, et le second *Qaṭâ'if al-laṭa'if,* un recueil de contes et de récits sur la vie sociale dans le Souss, des sujets divers y sont exposés, notamment certaines coutumes, les ruses des *fuqaha'* et des *ṭolbas*, conflits entre les mentalités européenne, citadine et rurale. L'objectif poursuivi dans cet opuscule, écrit l'auteur, est de « pourvoir autant la lecture pour le plaisir que l'information utile sur des faits culturels et sociaux". Il a aussi laissé deux manuscrits qu'il a rédigés lui-même en amazighe (dialecte tachelhite) qui montrent indiscutablement non seulement sa curiosité intellectuelle pour la culture amazighe mais surtout son implication dans cette culture. Il s'agit de deux opuscules dont le premier est *Al-alfâḍ al-'arabiya fî al-šalḥa al-sûsiya (qâmûs)*, qui est un lexique en 1248 entrées comprenant les termes arabes passés en tachelhite. Le second manuscrit est *Mutaržam al-arba`în al-nawawiya,* qui est une traduction en tachelhite de *hadiths* d'après l'ouvrage de Al-Imâm Al-šâfi'î, traduction exécutée à la demande de la sœur de M. Mokhtar Soussi, qui ignore l'arabe (A. Derkaoui, 1990).

On voit donc que le *'âlim* est somme toute assez peu réceptif au point de vue doxique : il est sorti des sentiers battus de la pensée orthodoxe puisqu'il s'est permis de prendre comme objet d'étude et de collecte la culture locale d'expression amazighe, un objet que les *ulémas* et les *fuqaha's* ont tendance à refouler dans les ténèbres de l'impensé et de l'ignorance. Il se distingue ainsi de ses pairs, les

ulémas, qui considèrent uniment que la culture de la masse d'expression amazigh ou arabe dialectale n'est que superstition et charlatanisme, et que le *'âlim* ne peut s'abaisser à porter son attention sur un objet jugé aussi indigne. L'intérêt pour la culture locale est donc indéniablement une originalité de notre *'âlim* par rapport à la tendance générale d'une époque dominée par la pensée arabo-musulmane traditionnelle. A la lumière de la méthode de collecte et de présentation des données recueillies, nous pouvons avancer que son approche de la culture vécue par les masses paysannes dans le Souss s'apparente à la démarche ethnographique et ethnolinguistique. Néanmoins, affirmer l'attachement de M. Mokhtar Soussi à la langue et à la culture de sa région ne doit pas conduire à un contresens grave, celui qui consiste à en faire un devancier historique du mouvement culturel amazighe actuel. Notre *'âlim* est avant tout persuadé de la supériorité de la langue et de la culture arabes, la langue *choisie par Dieu pour énoncer le Coran* et aussi la culture de *l'adab* par excellence. Ce credo constitue une permanence dans la pensée de M. Mokhtar Soussi comme elle le fut dans le Maroc précolonial et l'est encore dans une large mesure dans la pensée de l'élite intellectuelle d'aujourd'hui (cf. A. Laroui, 1977).

Soufisme, salafisme et politique

Le second niveau d'interrogation pertinent du parcours de M. Mokhtar Soussi est représenté par les modalités de gestion des parts constitutives de sa pensée et de son action, c'est-à-dire le soufisme, le salafisme et la politique. Le soufisme lui vient de sa formation inaugurale dans la zaouïa de son père, la *zaouïa darqawiya*, le salafisme et l'engagement politique, allant de pair à l'époque, sont le fruit de son éveil à Marrakech, à Fès et à Rabat auprès des savants réformistes, notamment Abû Shu'ayb Al-Dukkâli et Al-'arabî Al-'alawi, et de ses compagnons étudiants jeunes promoteurs du mouvement national, dont 'Allal Al Fassi, Balafrej, Bennani, Bargach, etc. A des moments déterminés de sa vie, notamment durant les moments de crise tels que la rupture avec son frère aîné, la solitude à Marrakech et à Fès, l'exil à Ilgh, l'emprisonnement à Aghbalou n'Kerdous, la compétition avec les autres dirigeants du mouvement

national, etc., M. Mokhtar Soussi adopte un mode de vie et de pensée hérité de sa période de formation dans la confrérie *darqawiya* : sobriété de habillement et de l'alimentation, humilité de pensée, à la limite du fatalisme ; son *leitmotiv* alors est : "*Mokhtar n'est qu'un enfant de zaouïa*, *Mokhtar n'est qu'un pauvre pécheur*".

Son appartenance au mouvement confrérique lui a souvent attiré les critiques de ses pairs, notamment parmi l'élite urbaine naissante ; ouverte sur la modernité, elle voit d'un œil au moins suspect ce *chleuh venu du Souss arriéré.* Le confrérisme est assimilé par cette intelligentsia à la régression, au charlatanisme et à la division politique, d'autant que certaines zaouïas étaient alors manipulées par les autorités coloniales. M. Mokhtar Soussi tenait à l'éducation reçue parmi les soufis de sa zaouïa, il a gardé tout au long de son parcours socioculturel les valeurs d'humilité, de rectitude, de simplicité et de hauteur d'esprit qui caractérisent les soufis. Le soufisme est pour M. Mokhtar Soussi *la médecine de l'âme*, il croyait aussi aux miracles réalisés par les soufis (*karâmât)* et à la magie (*al-siḥr*). Aux détracteurs du soufisme, il répondait par une critique en règle des Marocains qui adoptent le mode de vie occidental et surtout ses valeurs, ceux qui se détournent de la religion islamique et de ses enseignements, ceux qui substituent la langue et la culture françaises à la langue et à la culture arabes. C'est une critique à peine voilée à l'adresse des jeunes citadins qu'il a côtoyés à Fès et surtout les jeunes cadres du mouvement national avec lesquels il a vécu dans les pénitenciers de Tinjdad et de Aghbalou n'Kerdous, qui oubliaient de faire leurs prières, prenaient des libertés avec la liturgie et qui avaient parfois un comportement jugé trop moderniste. Mais le *soufi* le cédait généralement au salafiste. C'est ainsi que dès son installation à Marrakech et surtout à Fès, M. Mokhtar Soussi découvrit la nouveauté des enseignements salafistes et la séduction intellectuelle d'une pensée ouverte sur la modernité tout en étant ancrée dans la tradition. Ce mouvement novateur dans la pensée arabo-musulmane marqua durablement son esprit. En effet, réformer la communauté musulmane en se référant exclusivement au texte coranique et à la *sunna* en prenant modèle sur le *salaf al-ṣâliḥ* , moderniser l'économie nationale en adoptant les sciences et les techniques nouvelles, enfin

réformer l'organisation sociopolitique de la communauté, le tout dans la stricte observance de l'islam et le maintien de la langue arabe, sont autant d'idéaux relevant d'une démarche intellectuelle et existentielle qui respecte la foi du soufi, satisfait l'esprit du *'âlim* et concorde avec les convictions du politique.

Revenant de son périple formateur, qui l'a mené de Marrakech à Fès puis à Rabat, lors duquel il dit avoir reçu la *vérité salafiste*, M. Mokhtar Soussi transforme la zaouïa darqawiya de Bab Doukkala à Marrakech en école libre à la manière des écoles fondées par les nationalistes pour contrecarrer les écoles francophones jugées « dispensatrices de culture coloniale ». Le mouvement national avait lancé le mot d'ordre de la création des écoles libres se consacrant à l'enseignement de la langue arabe et des sciences religieuses. M. Mokhtar Soussi a participé la création de telles écoles à Marrakech, Ben Guerir, dans le Dra, à Telouat, à Taliouine, dans les Mesfiouas, etc. Etait-ce un indice de rupture avec l'esprit soufi confrérique véhiculé par l'enseignement traditionnel dispensé dans les medersas? C'était certainement une nouvelle option pour *combattre l'ignorance* dans le but de libérer le pays du joug colonial en assurant l'éveil de l'esprit des jeunes générations dans le cadre d'une formation moderne *authentiquement* arabo-islamique. M. Mokhtar Soussi fut ainsi un militant moins politique que *culturaliste,* qui percevait de manière perspicace l'importance de l'éducation et de la formation pour une société marquée par l'illettrisme à une période cruciale de son histoire.

Les rapports de M. Mokhtar Soussi avec la politique politicienne n'étaient pas toujours empreints de sérénité. Pour beaucoup de ses compagnons, M. Mokhtar Soussi était un soufi nationaliste, sans plus. Lui-même, probablement à ses moments de déception, il se prenait à douter de sa compétence politique ; il écrit ainsi : "Si la volonté de Mokhtar était solide, il aurait été un leader politique reconnu par tout le monde au Maroc, mais Mokhtar n'est pas né chef politique" (*Al-Ilghiyât*, 1, p. 29). Ailleurs il écrit qu'il n'était pas fait pour la politique comme certains de ses codétenus à Aghbalou n'Kerdous. Attaché à la clandestinité, il est passé inaperçu, sa modestie naturelle aidant, il s'est placé à l'arrière-plan, dans

l'ombre : " J'évite sciemment de m'impliquer dans un domaine qui n'est pas le mien". Lui qui a formé tant de cadres du mouvement national à Fès et à Marrakech, il soutient mal la compétition avec les autres leaders plus aguerris, et surtout manœuvriers, qui avaient tendance à amoindrir son rôle dans le mouvement national. Il écrit encore :

"J'étais en quelque sorte un fqih dans le parti non l'un de ses dirigeants", il se rabaisse même au rang de militant de seconde catégorie: "Je ne suis parmi les politiques qu'un soldat qui exécute les ordres, un suiveur", écrit-il dans *Mu`taqal Al-ṣaḫrâ'*.

Relatons une anecdote qui montre bien la tournure d'esprit de M. Mokhtar Soussi. A Marrakech, de retour d'exil à Aghbalou n'Kerdous, un groupe de jeunes militants lui rendit visite en lui offrant un bouquet de fleurs comme on avait l'habitude de le faire avec les leaders politiques, les *za'îms*; il écrit sur le mode de la connivence: "A la vue de ces étudiants j'eus un sourire aux lèvres, que je réprimai vite [...] Je jouai le rôle qu'imposait la circonstance [...] Le pauvre Mokhtar fqih modeste, pécheur, lui qui n'aspire ni au leadership ni ne va à la chasse à la notoriété, mérite-t-il de recevoir des bouquets de fleurs ?!" *(Al-Ilghiyat*, 3, p. 215). Le jugement du *za'im* 'Allal Al Fassi, qui ravale M. Mokhtar Soussi au rang de *faqîh d'al-žurrumiya*, (*Al-žurrûmiya* étant un ouvrage de grammaire dont les *'ulémas* du Souss était les spécialistes) a dû blesser ce dernier dans son amour propre. Répondant à cette appréciation peu flatteuse, M. Mokhtar Soussi écrit sans doute avec amertume :

> *Il y a le prisonnier du Gabon cher à notre cœur (Allal Al fassi) et ses frères parmi les dirigeants du parti, ce sont eux qui méritent la considération et les honneurs parce que ce sont eux les chefs de la résistance, non l'homme de la žurrumiya qu'est Al-Mokhtar.*
>
> (Idem, *Al-Ilghiyat*, 3, p. 20).

M. Mokhtar Soussi a dû bien prendre aussi la mesure de la chose politique lors de son incarcération au pénitencier de Tinjdad en vivant côte à côte près de deux années durant avec l'élite politique du mouvement national. Sa description des différents groupes se veut neutre et toute affectueuse ; c'est l'attitude du patriarche

bienveillant, du *faqîh soufi* situé au-dessus de la mêlée. Mais il était très sensible à la cacophonie que présentaient les détenus : différences de comportement, de sensibilité politique, d'origine géographique et socioculturelle, de formation, et divergences doctrinales; « républiques » a-t-il dénommé de façon subtile ces groupes aussi divers; le groupe qui l'avait le plus impressionné sur le plan de son projet politique est « la république » de Mehdi Ben Barka... M. Mokhtar Soussi avait incontestablement le flair politique.

Certains expliquent l'attitude récalcitrante de M. Mokhtar Soussi à l'égard de la politique « politicienne » comme un échec politique, une incapacité à s'imposer sur l'échiquier du mouvement national, une incompétence à produire une alternative politique au sein de ce mouvement. Confronté à cet échec, M. Mokhtar Soussi se serait « réfugié » dans la production scientifique consacrée exclusivement à sa région d'origine (cf. Abou Al-°Azm, Colloque d'Agadir, 1984). Ce jugement ressemble fort à un jugement à l'emporte-pièce qui méconnaît le rôle de M. Mokhtar Soussi dans l'édification du mouvement national et qui, paradoxalement, fait du travail intellectuel une besogne d'aigris et une occupation oiseuse de politiciens ratés. De plus, l'accession à la fonction ministérielle n'est-elle pas dans l'esprit même de la classe politique avide de *participation* le signe de la réussite politique ? De ce point de vue le ministre M. Mokhtar Soussi, quoi qu'en dise sa modestie, a pris une belle revanche sur ses détracteurs politiciens.

Lucidités et cécités associées

Ayant compris que la face de son pays allait changer de fond en comble avec l'intromission du mode de production colonial et ses effets sur les plans politique, économique, social et culturel, M. Mokhtar Soussi - amazighe, intellectuel traditionnel de langue et de culture arabes- s'était trouvé confronté à une question cruciale: comment subsister sur les plans matériel et symbolique dans un tel système ? Le posi-tionnement est d'autant plus délicat que notre personnage présente un ensemble de traits idiosyncratiques qui le positionnent mal dans la lutte symbolique qui l'opposait d'une part

aux lettrés traditionnels et d'autre part à l'élite moderne. L'*amazighité* l'avait desservi car porteuse d'une *différence intrinsèque*, le soufisme l'avait discrédité parce qu'il est associé à la régression dans l'esprit des modernistes et la ruralité le désavantageait aux yeux de l'aristocratie citadine. Cette dernière détenait le pouvoir matériel et symbolique depuis fort longtemps, notamment les représentants de familles auréolées par leur ascendance andalouse (Fassis, Rbatis, Slaouis et Tétouanais) et issues de la bourgeoisie commerçante et foncière ouverte sur la modernité occidentale depuis au moins le XIX^{e} siècle et bénéficiant de ce fait d'un environnement socioculturel de qualité.

Comment M. Mokhtar Soussi pouvait-il soutenir la compétition avec eux ? Servi par une grande intelligence et une ardeur au travail hors du commun, il a pu accumuler un capital symbolique appréciable, c'est-à-dire la maîtrise de la langue arabe et son exploitation dans la production notamment de l'*adab* moderne. En d'autres termes, le prix de la réussite socioculturelle a été la proclamation de son attachement inconditionnel à l'arabité et à l'islamité. Or, de nouveau on peut s'interroger sur la fonction d'une telle rhétorique: connivence, masquage ou dissimulation? Si l'on postule avec Bourdieu (*ibid.*) que la réflexion du sujet sur sa propre pratique implique des *lucidités et des cécités associées,* l'on admettra alors que dans la proclamation de foi de M. Mokhtar Soussi, il y a une stratégie discursive dont la complexité est à la mesure de son singulier parcours socioculturel. Cette singularité est en fait à double tranchant, elle sert l'individu dans son "projet personnel", au tournant de sa vie, mais elle le dessert dans le long terme parce qu'il n'a pas de projet politique groupal ou sociétal permettant à son leadership idéologique d'être pérenne. L'exemplarité de ce parcours est cependant aujourd'hui reconnue par tout un courant du réformisme politique à base religieuse, courant qui porte au pouvoir des élites plébéiennes; elle est aussi invoquée "quelque part" par un autre courant qui préconise une modernisation de la culture amazighe à travers l'appropriation de normes nouvelles.

Ouvrages parus de Mohamed Mokhtar Soussi

Al-nasal, Casablanca, Imprimerie Aneja, 1960-61.
Al-Taryâq al-madâwî fî axbâri al-shayx sayyidî al-Hâjj `Al al-Sûsî al-darqâwî, Tetouan, Imprimerie El Mehdia, 1960.
Munyatu al-Mutatalli`în ilâ man fi al-zâwiyai al-ilîghiyat min al-fuqarâ'al-munqati`în, Tetouan, Imprimerie El Mehdia, 1961.
Asfa al-mawârid fî tahdhîbi rihlati al-shayx al-wâlid, Casablanca, Imprimerie Annajah, 1961.
Kitâb min Afwâhi al-rijâl, Tetouan, Imprimerie El Mehdia, 1962.
Al-ilghiyat , Casablanca, Imprimerie Annajah, 1963
Iligh qadîman wa hadîtan, Rabat, Imprimerie Royale, 1966.
Mu`utaqal al-sahrâ', Rabat, Imprimerie Sahel, 1982.
Hawla mâ'idat al-ghadâ', Rabat, Imprimerie Sahel, 1983.
Sûs al`âlima, Casablanca, Mouassasat Benchra, 1984.
Madâris sûs al-`atîqa, Tanger, Mouassasat Al-Taghlîf, 1987.
Xilâl Jazûla, Tetouan, Imprimerie El Mehdia, s.d.

Identité en construction

En hommage à
Mohamed Chafik (1926-)

Un fait historique d'actualité

Les Amazighes *(Imazighens*) ont fait l'objet de nombreuses études qui touchent la préhistoire, l'histoire, la langue, la littérature et les arts (voir bibliographie dans Bougchiche, 1997). Ces études soulignent que la population autochtone de l'Afrique du Nord est composée de communautés qui parlent l'amazighe sous forme de dialectes. La question des origines du peuplement amazighe dans la région septentrionale et subsaharienne de l'Afrique fait l'objet de controverses. Les recherches les plus récentes basées sur des analyses génétiques révèlent un certain apparentement entre les Amazighes et les Ibères, mais cela n'autorise pas à en déduire que l'origine des premiers est européenne, car les interpénétrations entre les populations des deux rives de la Méditerranée sont attestées au moins à partir de la protohistoire, ce qui à faire dire : « D'un point de vue génétique, nous pouvons dire que l'Afrique commence aux Pyrénées » (Arnaiz-Villena *et al*., 2002). Au cours du néolithique, les Amazighes fabriquaient des outils en bronze et introduisirent au Sahara le char tiré par le cheval (les fameux cavaliers *Garamantes* libyques). L'Antiquité nord-africaine nous a laissé des vestiges importants, notamment des inscriptions appelées « libyco-Amazighes » découvertes dans plusieurs régions d'Afrique du Nord (v. G. Camps, 1980 ; Hachid, 2000). Ces inscriptions prouvent que l'amazighe était écrit en alphabet *libyco-punique* sous le règne des rois et des princes Amazighes (appelés *igeldan,* sing. *agellid)*, parmi les plus importants figurent Massinissa, Micipsa, Jugurtha, Juba I, Juba II, Tacfarinas, et la reine Tinhinan, et *Kahina*, qui ont fait face aux occupants étrangers (v. Benabou, 1976). Suite aux diverses conquêtes subies par la région, la conquête phénicienne et surtout la conquête romaine, la langue et la culture Amazighes durent se

plier progressivement à la loi imposée par les conquérants et finirent par être marginalisées. La période romaine a vu l'émergence d'une i*ntelligentsia* amazighe latinisée : Fronton fut le précepteur de l'empereur Marc Aurèle et Apulée une sommité de la culture, à qui l'on doit, semble-t-il, le premier roman de la littérature universelle, *L'âne d'or*. Les Amazighes se sont également illustrés dans la culture spirituelle : saint Cyprien, saint Augustin et saint Donat sont les meilleurs exemples de l'élite amazighe chrétienne.

Le grand historien maghrébin Ibn Khaldoun affirme dans son ouvrage (Histoire *des Amazighes* ([1378] 1852, t. 1, p. 199), à propos des habitants de cette contrée : « Les Amazighes ont toujours été un peuple puissant, redoutable, brave et nombreux ; un vrai peuple comme tant d'autres dans le monde, tels que les Arabes, les Persans, les Grecs et les Romains ». En effet, les dynasties des *Anguillides* avant, pendant et après l'occupation romaine, ainsi que les dynasties amazighes musulmanes des Almoravides (XI-XII^{e} s.), des Almohades (XII-XIII^{e} s.), des Mérinides (XII^{e}-XV^{e} s.) et des Wattassides (fin XV^{e}-XVI^{e} s) attestent que l'Afrique du nord a été gouvernée par des dynasties qui ont marqué de leur empreinte son histoire et son paysage ; en témoignent les nombreux vestiges matériels et symboliques légués par ces dynastie. Sur le plan religieux, les Amazighes ont pratiqué durant l'antiquité l'animisme, le judaïsme et le christianisme. La conquête musulmane a duré plusieurs décennies durant le VIIe siècle; l'islam s'est alors imposé aux populations qui ont progressivement abandonné les pratiques religieuses précédentes, tout en adoptant des rites musulmans différents notamment le *sunnisme*, le *chiisme* et le *kharéjisme*. A la fin du XXe siècle, le renouveau de la langue et de la culture Amazighes est porté par un mouvement social dans les pays du Maghreb, au Maroc, en Algérie, en Libye et dans les pays du Sahel avec les Touaregs. La renaissance de l'amazighité y constitue un fait politique et culturel traduisant l'éveil identitaire des Amazighes qui revendiquent la reconnaissance de leur langue et de leur culture. Cet éveil se produit dans un contexte marqué par l'évolution des sociétés maghrébines sur les plans politique, social, économique et culturel, une évolution qui induit un processus de changement

global qui a des répercussions sur la vie sociale et culturelle des amazighophones. Cette nouvelle donne émerge aussi bien dans le contexte maghrébin qu'en émigration (v. Chaker, 1989; Boukous, 2012).

L'espace dans lequel la langue amazighe est actuellement en usage couvre près de cinq millions de km^2 pour l'ensemble du domaine ; les communautés dont elle représente la langue première sont cependant dispersées dans différents États-nations, en l'occurrence le Maroc, l'Algérie, la Tunisie, la Libye, l'Egypte, la Mauritanie, le nord du Sénégal, du Mali, du Niger et du Burkina Faso. A ces Etats il convient d'ajouter la France, la Hollande, la Belgique, l'Allemagne, l'Espagne et l'Italie où vit la diaspora amazighophone. Il n'existe pas de statistiques sûres relatives au nombre des amazighophones; il dépasse vraisemblablement 30 millions de personnes dans l'ensemble. Les communautés sont généralement localisées dans les régions rurales, les régions montagneuses et désertiques et dans les grandes villes du fait de la migration interne et externe.

Langue amazighe, unité et diversité

La langue amazighe est apparentée à l'égypto-copte, au libyque, au couchitique et au haoussa. Ces langues sont dites hamitiques; elles constituent avec les langues sémitiques le groupe chamito-sémitique; ce groupe appartient lui-même à la famille afro-asiatique. L'amazighe est parlé par des communautés disséminées à travers un vaste espace qui s'étend de l'oasis de Siwa en Egypte à l'océan Atlantique, et de la Méditerranée au sud du Niger, et historiquement aux Iles Canaries. La population amazighophone est constituée de groupements plus ou moins compacts ou denses; les principales aires dialectales d'ouest en est le zénète du Rif, le tamazight de l'Atlas, le tachelhit du sud-ouest au Maroc ; le kabyle, le chaoui et le mozabite en Algérie ; le zénète en Tunisie, en Libye et à Siwa; enfin le tamasheq dans le Sahara central. Ces aires dialectales renferment des parlers variés (voir Basset, 1952). L'amazighe coexiste dans ce domaine avec l'arabe dans le nord, le haoussa et le songhaï dans le sud.

L'amazighe représente la seule langue encore vivante du rameau libyco-berbère de la branche appelée hamitique (ou chamitique); ses «cousins» le libyque du nord de l'Afrique ainsi que le guanche des îles Canaries sont éteints depuis des siècles. L'apparentement avec le sémitique (hébreu, arabe, etc.), dans le cadre de ce que l'on appelle la famille "chamito-sémitique" demeure une hypothèse vraisemblable mais qui nécessite de plus amples investigations au niveau des structures fondamentales des différentes langues qui la constituent. En considérant la situation au sein de cette famille, l'observateur ne peut être que surpris de la longévité de l'amazighe si l'on songe au sort qu'ont connu des langues autrement plus puissantes, notamment l'égyptien ancien de Ramsès, l'akkadien de Hammourabi et le punique de Hannon. D'aucuns considèrent que la résilience séculaire de l'amazighe est due à l'attachement des communautés à leur langue et à leur culture, et à la nature particulière de leurs structures politiques, sociales et économiques. Les conditions générales de la préservation de l'amazighe ont cependant radicalement changé depuis la constitution des États héritiers du modèle jacobin centralisateur, États dont la structure est fondée sur le centralisme selon l'équation réductrice suivante : une nation = un État = une langue. Cette même situation conduit maints observateurs de l'écologie des langues à travers le monde à prédire que l'amazighe fait partie du lot des langues candidates à l'extinction dans le courant de la première moitié du troisième millénaire (voir la carte des langues en danger élaborée par les soins de l'UNESCO). Mais, pour le moment l'amazighe est une langue bien vivante. Sa vitalité repose sur son historicité génétique, son autonomie structurale par rapport aux langues avec lesquelles elle est en présence, la variété de ses fonctions sociolinguistiques couvrant la communication et l'expression identitaire, la masse démographique de ses locuteurs et la loyauté de communautés qui l'investissent d'une valeur centrale sur le plan psychologique et social.

Sur le marché linguistique, cependant, l'amazighe connaît une situation marquée par la précarité, il est en effet principalement

handicapé par le statut qui lui a été assigné par les États aussi bien au Maghreb qu'en Europe, à savoir le statut de langue minorée, exclue des institutions, notamment de l'école, des médias et de l'administration. Ce statut est à la source des difficultés que connaît l'amazighe, notamment sa dispersion en dialectes hétérogènes et sa faiblesse face aux langues fortes qui le dominent dans le cadre d'une compétition inégale. La première faiblesse de l'amazighe réside dans sa dialectalisation dans l'espace immense qui est le sien et où il se réalise sous la forme de variétés plus ou moins proches. Les facteurs qui ont présidé à cette dialectalisation sont diverses : la marginalisation institutionnelle et la non-standardisation qui en découle, la prédominance de l'oralité, la fonction vernaculaire, la dispersion des communautés amazighophones et leur enclavement dans des États-nations centralisateurs, le sous-développement dans lequel sont maintenues les régions amazighophones, etc. Tous ces facteurs ont largement contribué à faire de l'amazighe un ensemble de dialectes éparpillés et dont le caractère éclaté entrave la communication entre les locuteurs appartenant à des aires dialectales éloignées. Les divergences constatées entre les dialectes concernent néanmoins essentiellement la phonétique et le lexique. Cependant, la diversité des dialectes n'entame pas la charpente profonde de la langue, qui demeure une et homogène dans ses structures de base. Dans tous les dialectes, les éléments structuraux basiques sont la racine et le schème ; les processus de formation des mots, tant au niveau de la dérivation nominale que de la dérivation verbale, sont similaires dans tous les dialectes ; les paradigmes de conjugaison obéissent aussi partout aux mêmes procédés. Aussi dit-on que l'unité de l'amazighe est fondée sur les similitudes inhérentes à ses structures profondes et que les divergences qui distinguent les dialectes sont des manifestations de surface.

D'ordinaire, l'amazighe est pratiqué en situation de diglossie avec les autres langues. Ayant comme domaines privilégiés le foyer, le groupe et le terroir qui lui sont propres, l'amazighe se trouve naturellement exclu des domaines les plus larges et les plus marqués par l'urbanité. Paradoxalement, ce serait sa marginalité qui aurait jusqu'ici assuré sa préservation. Mais dans les conditions

actuelles marquées par la circulation à la fois libre et structurée des hommes, des marchandises, des langues et des cultures, l'amazighe se trouve en situation de contact et de compétition avec des langues plus puissantes, et du coup les amazighophones sont assujettis à un intense processus d'acculturation et de perte de leur langue maternelle. C'est ainsi que les études effectuées sur le terrain aussi bien au Maghreb, notamment au Maroc, qu'en Europe occidentale, notamment en France, en Belgique et en Hollande, montrent que l'usage de l'amazighe s'amenuise avec les générations. En effet, la première génération migrante pratique la diglossie supplémentaire en employant surtout son idiome maternel, le recours à la langue seconde n'étant qu'un appoint ; la deuxième génération emploie la diglossie complémentaire en utilisant plus souvent la langue d'accueil que l'amazighe; quant à la troisième génération, elle pratique la diglossie de substitution dans la mesure où elle n'a en règle générale qu'une connaissance passive de sa langue maternelle. Ce dernier stade constitue de fait un prélude au monolinguisme en langue seconde, qui est l'arabe dialectal au Maghreb et la langue de la société d'accueil en Europe. Il apparaît ainsi que le processus général selon lequel s'est opérée l'assimilation linguistique des Amazighes à travers l'histoire est celui de la diglossie soustractive. Nous pouvons schématiser ce modèle ainsi: les amazighophones passent progressivement de la pratique du monolinguisme dans leur langue première à "la diglossie instable" pour aboutir au monolinguisme dans une langue seconde, il est à noter qu'au Maghreb l'idiome qui phagocyte l'amazighe est non pas l'arabe classique ou standard mais l'arabe dialectal.

Démographie, urbanisation et assimilation

Le facteur démographique représente une clé importante pour comprendre la situation des Amazighes aujourd'hui. En effet, les pays du Maghreb sont impliqués dans une révolution démographique inédite dont les principales caractéristiques se résument dans la dynamique démographique illustrée par un accroissement en baisse, un changement dans la structure par

âge, par la diminution de la composante jeune de la population et le vieillissement subséquent. A ces caractéristiques, il faut ajouter un taux de chômage de l'ordre de 20% de la population, un taux d'analphabétisme élevé et les progrès de la scolarisation des enfants. La transition démographique s'accompagne, comme partout, d'un processus d'urbanisation qui change totalement la donne depuis les années 2000. Les données statistiques et les projections démographiques indiquent que la population urbaine a augmenté de 5 à 7 points entre 1960 et 2000, alors qu'elle ne progressera plus que de 3 points entre 2000 et 2050. Ces données montrent que l'évolution démographique se fait continûment en faveur de la population urbaine, en raison de l'aggravation des conditions de dépendance du monde rural qui poussent à l'exode rural. En Algérie, selon le recensement de 2016, la population atteint 41 millions d'habitants; le taux de la population urbaine est de 71% pour 31% en 1960; sur le plan linguistique, le taux de la population arabophone est estimé à 78% et celui de la population amazighophone a 22%. Au Maroc, selon la publication du Haut-Commissariat au Plan (HCP) *Le Maroc en chiffres* (2016), et les résultats du recensement de 2014, sur une population totale de 35 millions d'habitants, le taux de la population urbaine est de 60.3% en 2014 contre 29% en 1960; la population arabophone est estimée à 80% et la population amazighophone à 28%. L'accroissement de la population urbaine s'explique, d'une part, par l'accroissement démographique naturel et, d'autre part, par l'exode rural, la création de nouveaux centres urbains et l'extension des périmètres urbains des villes.

L'exode rural, qui amplifie le phénomène d'urbanisation effrénée que connaît le Maghreb depuis le dernier tiers du siècle précédent, provoque le brassage des populations rurales des différentes régions arabophones et amazighophones au détriment de l'amazighophonie. De fait, en raison de la déstructuration de l'économie locale, les campagnes amazighophones se vident de leur population active au profit des agglomérations urbaines. l'amazighe a longtemps résisté à l'assimilation du fait de son enclavement dans des espaces spécifiques, naturellement protégés : la montagne et le désert. Aujourd'hui, ces espaces sont, d'une part

moins viables sur le plan économique, intégrés dans les espace nationaux et du coup investis par la langue et la culture arabes et par les langues et les cultures des pays d'accueil. Depuis le XX^{e} siècle, le choix forcé fait par les forces vives issues des communautés Amazighes pour pallier le manque de ressources monétaires permettant la survie du groupe a pris la forme d'une migration d'abord saisonnière puis définitive vers les centres urbains les plus importants, notamment Casablanca, Rabat, Fès, Marrakech au Maroc et Alger, Oran, Constantine et Annaba en Algérie; Tunis, Bizerte, Gabes et Sfax en Tunisie; Tripoli, Benghazi et Misrata en LIbye. Les pays d'Europe occidentale L'émigration des Amazighes est un phénomène général au Maghreb, il résulte principalement de la crise de l'économie rurale, donc de la précarité et de la pauvreté. Rappelons que l'émigration amazighophone a concerné également les pays d'Europe occidentale, elle s'est beaucoup développée durant les décennies 1950, 1960, 1970 et 1980. Elle a concerné notamment les Kabyles concentrés en France, les Chleuhs en France et en Belgique, et les Rifains en Espagne, en Belgique, en Hollande et en Allemagne.

Le choix forcé de l'émigration constitue une forme marquée d'exil économique; il a aussi des conséquences sociales et culturelles; il constitue une menace pour la survie de la langue et de la culture Amazighes qui se retrouvent milieu migratoire en situation de compétition avec d'autres langues et cultures plus fortes et qui conduisent à l'assimilation des Amazighes. Le phénomène de la migration a contribué aussi au déséquilibre de la structure démographique dans les pays du Maghreb au dépens de la population rurale. En effet, la transition démographique au Maghreb est rapide ; elle y a de nombreuses caractéristiques tant économiques et sociales que culturelles et linguistiques. Sa manifestation première est une urbanisation progressive dont les causes et les effets sont variés. Quant à la migration externe, elle a les mêmes effets négatifs sur la langue et la culture car elle contribue tout aussi fortement que l'exode rural à la déperdition de l'amazighe. L'exode rural et la migration créent *de facto* une situation de contact entre les communautés amazighophones et les communautés d'accueil. Les amazighophones se trouvent ainsi impliqués dans des situations de

communication qui leur imposent d'employer des langues autres que leur langue première. Au Maghreb, ils sont généralement conduits à pratiquer moins le plurilinguisme que la *pluriglossie*. En effet, le plurilinguisme présuppose une bonne maîtrise de la langue première et de la langue seconde et leur emploi indifférencié, alors que la diglossie correspond à la situation dans laquelle les locuteurs utilisent l'amazighe en famille, l'arabe dialectal avec les non-amazighophones, l'arabe classique dans le domaine religieux et la langue française au travail, tout au moins ceux qui travaillent dans le secteur moderne. Dans la diaspora, ils emploient leur langue maternelle au sein de la famille et de la communauté, et usent de la langue de la société d'accueil dans les transactions sociales et professionnelles. Cette situation implique que la part qui revient à l'amazighe dans le répertoire langagier des amazighophones émigrés est somme toute réduite.

En mettant en situation de contact les citadins de souche et les néo-citadins, l'urbanisation crée les conditions appropriées pour l'interaction des langues. Cette interaction peut produire des interférences phoniques et morphosyntaxiques entre les langues en contact, l'emprunt lexical, le calque syntaxique et sémantique. Elle peut aussi élargir ou, à l'inverse, réduire les fonctions et les domaines d'usage de la langue première, comme elle peut, à moyen terme, la faire passer du statut de langue maternelle, de langue première à celui de langue seconde ou même de langue résiduelle à travers les différentes étapes du bilinguisme transitionnel. Les effets négatifs de l'urbanisation peuvent être dramatiques sur les langues précarisées dans le système hiérarchique des langues et des cultures par l'exercice des lois du marché des biens symboliques. Ces lois établissent la dominance quantitative de l'emploi de l'arabe dialectal dont la masse parlante est estimée à près de 80% de locuteurs à l'échelle nationale, avec une fonction transactionnelle omniprésente, y compris dans le domaine culturel, en étant le principal médium de production et d'expression de la culture nationale. A cela s'ajoute, la dominance symbolique de l'arabe standard, qui assure la fonction de langue référentielle, la fonction de langue officielle, de langue liturgique, et de médium de la culture savante. Sans oublier la

dominance qualitative du français avec sa fonction économique, sa fonction de médium de la culture moderne. Dans le contexte de cette farouche compétition, l'amazighe demeure un idiome occupant une position sociale subalterne. Dans le domaine amazighe, les dialectes des villes et des centres urbains régressent régulièrement au contact de l'arabe dialectal. Même dans les villes traditionnellement amazighophones comme Agadir, Nador, Errachidia au Maroc ; Alger, Béjaïa, Batna et Ghardaya en Algérie, l'usage de l'amazighe tend à baisser et le degré de maîtrise de l'amazighe langue maternelle à diminuer au sein de la jeune génération. L'observation du comportement langagier et l'analyse des performances des jeunes locuteurs permettent d'abstraire le processus de substitution de l'arabe dialectal à l'amazighe. Ce processus commence par l'étape dans laquelle le locuteur est monolingue dans sa langue maternelle et s'achève par une autre où il est monolingue arabophone. La substitution de l'arabe dialectal à l'amazighe est le résultat de l'action du déterminisme social qui s'exerce au sein du groupe majoritaire, mais le processus peut être freiné ou jugulé par l'action opposée de l'auto-détermination du groupe minoré. Le succès de l'action de résilience à la substitution langagière repose sur la conception d'une stratégie de revitalisation de l'amazighe et sa mise en œuvre dans le système éducatif, le paysage médiatique et le champ culturel. Les conditions du succès se résument dans la transmission intergénérationnelle de la langue maternelle, la loyauté de la communauté à l'égard de sa langue et de sa culture et l'engagement de l'Etat à protéger et à promouvoir l'amazighe à travers sa reconnaissance et son institutionnalisation.

Amazighes d'aujourd'hui, quête de l'identité

La question amazighe n'est pas une question fortuite, encore moins « un faux problème » pour les pays du Maghreb. C'est un fait réel qui présente des dimensions multiples, notamment politique, économique, social, culturel et linguistique. L'amazighité possède un certain nombre de propriétés anthropologiques qui caractérisent la culture amazighe aussi bien dans ses aspects symboliques (croyances, représentations, vision du monde), ses aspects

immatériels (littérature, chanson, danse collective) que dans ses aspects matériels (architecture, bijoux, tapis, bois, poterie, etc.). Ces propriétés s'expriment à travers des motifs et des contenus dont les uns sont universels et d'autres spécifiques. Cela pour dire que l'amazighité participe du patrimoine anthropologique de l'humanité. Le Maghreb contemporain présente un profil culturel polyphonique. En effet, la culture marocaine tend à se constituer en une culture nationale composée de constituants ayant chacun un site de production, une forme esthétique et une substance culturelle qui le caractérisent. Elle comprend le diptyque classique : culture citadine et culture rurale ; pour simplifier, la première est représentée par la culture d'expression arabe et la seconde par la culture d'expression amazighe. La culture amazighe structure l'inconscient collectif de l'être marocain et fonde *la personnalité culturelle de base* du pays. Elle est présente de façon manifeste ou latente en chaque individu, dans son langage et dans son comportement affectif et social ; elle est omniprésente dans l'espace marocain par la toponymie et dans l'imaginaire collectif à travers la tradition orale. Elle forme ainsi un constituant de *la culture du peuple* en exprimant au plan symbolique les conditions de vie des masses rurales et leur représentation du monde. La présence manifeste ou latente de cette culture dans la conscience et le comportement constitue l'une des caractéristiques de la spécificité marocaine, la marque qui distingue l'amazighité des autres identités par-delà les ressemblances, les similitudes et les convergences. Cependant, la culture amazighe connaît une situation probablement inédite dans son histoire qui la place devant des défis et des enjeux considérables. Ces défis et ces enjeux sont liés au contexte caractérisé par les profondes mutations qui sont à l'œuvre dans la société marocaine, contexte marqué par la dépendance totale de la société rurale et le dépérissement consécutif de son patrimoine culturel et de son esthétique en raison de la détérioration des conditions écologiques qui ont permis de produire les objets phares de la culture amazighe dans les domaines de l'architecture, du tapis, des bijoux, de la tradition orale et des différents rites témoignant de la vitalité de cette culture. Cependant, l'émergence d'une conscience identitaire moderne, qui s'exprime à travers l'attachement à la

langue et à la culture, est le signe d'une profonde volonté de résilience à l'obsolescence et à l'assimilation, et le révélateur d'une attente sociale en faveur de la revitalisation de l'amazighité.

La question de la diversité culturelle et linguistique s'inscrit dans un contexte global marqué par un climat d'inquiétude quant au devenir des cultures et des langues du monde. Les facteurs explicatifs de ce climat sont essentiellement: la tendance à la réduction de la diversité culturelle et linguistique à l'échelle planétaire, la stigmatisation du pluralisme culturel et linguistique par les idéologies et les politiques dominante, et les bouleversements provoqués par la mondialisation dans les équilibres communautaires et intercommunautaires. La mobilisation des différents fondements de l'identité amazighe exposés jusqu'ici lui assure une légitimité qui prend sa source dans le passé, dans la réalité culturelle et dans le droit international. L'argument de l'historicité du fait amazighe constitue le rappel d'une *vérité historique* ayant une fonction de parade au discours qui considère la question amazighe comme une innovation illicite héritée du colonialisme. La revendication amazighe repose aussi sur une légitimité d'ordre anthropologique qui apporte le déni à la thèse selon laquelle l'identité culturelle amazighe est mobilisée par les suppôts du communautarisme. Enfin, l'approche de la question linguistique amazighe en termes de droits humains dispose d'un référentiel normatif international qui lui assure une ample justification pour être crédible dans les domaines de l'éducation, de la culture, des médias et de l'administration publique.

Un processus d'homogénéisation généralisé structure la culture amazighe dans le contexte de la globalisation des échanges économiques et culturels. Le travail de sape et d'érosion de l'hétérogénéité et de la différence induit par ce processus se manifeste à l'échelle universelle, il semble particulièrement impérieux au sein des communautés linguistiques autochtones minorées par les choix centralisateurs des États-nations et au sein des communautés minoritaires immigrées ou enclavées dans un environnement où leur langue et leur culture sont marginalisées.

Cependant, des voix s'élèvent pour sauvegarder la diversité de l'écosystème universel, des espaces de contestation de l'ordre culturel dominant se créent, des communautés s'insurgent au nom de la démocratie contre l'assimilation forcée et des résistances s'organisent contre le déploiement des effets pervers du libéralisme sauvage. Dans ce contexte, deux mouvements tendanciels s'affrontent sur la scène idéologique dans le but de gérer la question amazighe. L'un, s'appuyant sur la légitimité historique et juridique, aspire à la reconnaissance officielle de l'amazighité en tant que dimension constitutive de l'identité nationale, tandis que l'autre, se fondant sur l'idéologie arabo-islamiste, considère que le berbérisme est potentiellement dangereux à la fois pour la cohésion de l'État-nation et pour l'islam en tant que religion d'État.

Sur le plan politique, le pouvoir central a souvent exercé un contrôle strict sur les régions amazighophones quadrillées par les forces de sécurité ; la libre circulation y était soumise à de sévères restrictions. De fait, les régions amazighophones sont traditionnellement considérées comme des lieux d'opposition au pouvoir central, notamment la Kabylie, le Rif et le Souss. Dans la situation politique actuelle, parallèlement aux organisations traditionnellement considérées comme berbéristes (le *Front des Forces Socialistes, le Rassemblement pour la Culture et la Démocratie en Algérie, et le Mouvement Populaire au Maroc*), la mouvance culturelle berbériste, qui tente d'occuper sa part champ idéologique depuis quelque temps, tente de se constituer en mouvance politique pour faire aboutir les revendications culturelles, linguistiques et sociales de la composante amazighophone de la population. Les différentes modalités organisationnelles de cette mouvance (mouvement des *ârouchs* et mouvement associatif d'inspirations diverses, fédérations, commissions nationales, comité de coordination, etc.) se réclament *grosso modo* d'un modèle autogestionnaire des ressources humaines, matérielles et symboliques des régions amazighophones. Ce modèle est considéré comme un legs historique dans le sens où il prédominait dans la Berbérie *(Bilad al-Barbar)* jusqu'à sa corrosion par l'émergence des pouvoirs personnels suscités par l'autorité ottomane en Algérie et par le pouvoir

makhzénien au Maroc, suivie de la destruction de ses bases politique, économique et sociale par la conquête coloniale et de son anéantissement par l'intégration de ces régions dans le giron des États-nations héritiers ou bénéficiaires du modèle colonial jacobin. Les patterns dans lesquels se ressource cette mouvance vont du forum pratiquant le lobbying, l'entrisme ou le noyautage dans le champ politique à la constitution d'une organisation politique autonome revendiquant, d'une part, la reconnaissance de l'amazighe en tant que langue officielle, l'organisation du pays en une confédération assurant une large autonomie aux régions et, d'autre part, la réforme de l'État sur la base de la laïcité et de la séparation des pouvoirs. On assiste également à l'internationalisation de la question amazighe à travers la constitution d'organisations spécifiques comme le "Congrès mondial amazighe" qui voudrait fédérer les différentes sensibilités nationales, politiques et associatives du monde amazighe. Dans le cadre du programme de l'ONU relatif à la Décennie internationale en faveur des peuples indigènes et tribaux dans le monde (1995-2004), certains organismes internationaux sont sollicités, notamment la Commission des peuples autochtones, la Commission des peuples indigènes de l'OIT, le Centre international des droits humains et du développement de la démocratie. L'objectif de cette démarche est de sensibiliser l'opinion internationale aux droits linguistiques et culturels des communautés amazighophones en tant que composante pleine et entière des droits humains. Sur le plan socio-économique, les régions amazighophones sont parmi les plus pauvres du Maghreb. Les ressources agricoles sont marquées du sceau de la précarité caractérisée par la sécheresse endémique, l'infertilité des sols, l'exiguïté et le morcellement de la propriété foncière. Le déséquilibre entre la rareté des ressources économiques et la surpopulation a pendant longtemps conduit les forces vives de ces régions à l'exode et à l'émigration. Au Maroc, par exemple, la dépendance économique des Amazighes est un fait tellement saillant que le pays amazighe a été dénommé le «Maroc inutile» ; même les terres de la plaine du Souss riche en ressources agricoles sont accaparées par la bureaucratie administrative et militaire. De

nos jours la situation a empiré. En effet, la crise des économies nationales et les restrictions draconiennes imposées à la migration créent un marasme social sans précédent dont l'indicateur le plus patent est le chômage des jeunes. C'est ainsi que la jeunesse amazighophone, particulièrement touchée par le chômage, constitue le fer de lance de la mouvance culturelle amazighe, ce qui donne une dimension sociale à la revendication berbériste. Sur le plan culturel, le discours amazighiste se fonde sur un ensemble de notions donnant une ossature conceptuelle à l'amazighité en tant que formation idéologique. Dans cette formation occupent une position centrale les notions de peuple amazighe, de peuple autochtone, de nation amazighe, de Berbérie (appelée de nos jours *Tamazgha*) comme supports de l'identité collective. Ces notions connotent une conception volontariste de l'unité de l'amazighité conçue comme un fait transnational qui concerne aussi bien les communautés amazighophones du Maghreb que celles de la diaspora. La nation amazighe acquiert ainsi, à l'instar de toute nation, le sens d'une communauté imaginée fondée sur le principe d'homogénéité du peuple, du système politique et du territoire. Cette nation apparaît cependant dans les faits bien déterritorialisée et polycentrique pour reposer sur une présupposée homogénéité, ce en quoi elle procède d'une approche volontariste affirmée qui occulte les effets conjugués des contingences politiques nationales et des réalités linguistiques et culturelles locales. Il apparaît ainsi que les revendications de la mouvance berbériste sont à la fois politiques, culturelles, éducatives et socio-économiques. On peut les résumer ainsi : la constitutionnalisation de la langue, l'adoption d'une politique linguistique et culturelle fondée sur la démocratie et la diversité, la reconnaissance des droits linguistiques et culturels, la revalorisation de la dimension amazighe de l'identité nationale, l'intégration de la langue et de la culture dans le système éducatif, leur emploi dans les institutions publiques et les médias, le développement durable à base régionale et la redistribution égalitaire des richesses entre les régions.

Des actions sont menées en vue de la revalorisation de la langue et de la culture sur le marché des biens symboliques. Le

développement de la langue et de la culture s'effectue dans le cadre d'initiatives associatives ou individuelles émanant des créateurs et des chercheurs, en l'absence d'un soutien institutionnel effectif. Les mesures visant la revitalisation de la langue et de la culture Amazighes prennent quatre formes : la normalisation linguistique, la recherche fondamentale, la production culturelle et l'action associative. Il est cependant clair que ces tâches dépassent largement le niveau des efforts consentis en termes de création et de recherche et surpassent objectivement le niveau de l'action culturelle associative. C'est ce qui explique que, hormis quelques timides percées dans le domaine de l'activisme associatif, les stratégies de préservation et de promotion de la langue et de la culture Amazighes endogènes peuvent rester d'une efficace toute symbolique car, d'une part, il n'existe pas d'institution pour prendre en charge la réalisation des objectifs visés et, d'autre part, l'on conçoit malaisément la possibilité d'une réelle avancée en l'absence d'une volonté politique affirmée et effective.

L'amazighe est assurément confronté à des forces qui tendent à maintenir le *statu quo,* des forces qui visent à le confiner dans le statut de langue-culture minorée. Dans le cadre de cette approche, qui nie la légitimité même de la question amazighe, la langue et la culture sont perçues comme un handicap historique, une entrave à l'insertion de la communauté amazighe dans le monde arabe ou à l'intégration des communautés immigrées dans les sociétés européennes. Aussi le" berbérisme" est-il considéré comme une affaire relevant du passéisme sinon du tribalisme et une résurgence de la *siba,* de "l'anarchie berbère", ou encore une entrave à l'assimilation. L'idéologie arabo-musulmane qui sous-tend ce discours a été celle des élites des mouvements de libération nationale au Maghreb. Avec les indépendances, elle est devenue la *doxa* indiscutable et le *credo* intangible qui ont alimenté pendant des décennies « l'amazighophobie » des élites arabistes et des islamistes, toutes tendances confondues, qui entendent imposer leur conception uniciste de l'identité nationale par le moyen des différents appareils idéologiques, politiques et administratifs qu'elles monopolisent.

Enjeux de la question amazighe

La régulation du processus du passage de l'étiolement à la revitalisation des langues minorées ne saurait être efficiente sans une gestion politique fondée sur la reconnaissance constitutionnelle et l'implémentation institutionnelle. Ainsi, la légitimité historique, la reconnaissance officielle, qui concerne l'aménagement du statut de la langue et de la culture amazighes, sont censées être consolidées par des relais institutionnels, notamment dans l'éducation, l'information, la justice et dans le cadre de la gouvernance centrale et territoriale. Aussi la condition de l'effectivité de la reconnaissance est-elle liée à sa mise en œuvre dans les politiques publiques, au suivi et à l'évaluation des mesures d'implémentation prises à travers les instruments et les mécanismes appropriés. Tels sont à la fois les défis et les enjeux de la promotion de l'amazighité au Maghreb.

La légitimité historique

La dimension historique est importante dans la constituance de l'identité amazighe, c'est ce qui explique que l'argument historique, à savoir l'antériorité de la population amazighe dans la région de l'Afrique du Nord, est souvent utilisé dans le plaidoyer en faveur de la légitimation de l'amazighité. Or l'histoire des Amazighes reste à faire car, en général, elle souffre de lectures tendancieuses et teintées d'idéologie, ce qui conduit certains historiens militants de la cause amazighe à présenter d'autres lectures de l'histoire qui tentent de fonder l'autochtonie amazighe, d'éclairer les conditions de la pénétration romaine, arabo-musulmane et européenne dans la région, et de mettre en exergue la profondeur historique de l'amazighité et la résistance des populations autochtones (v. Chafik, 2000; Sadqi-Azaykou, 2002).

La question identitaire

Le discours sur l'amazighité, à l'instar des autres discours qui structurent le champ idéologique est confronté aux problèmes majeurs suivants : l'intégration de l'identité amazighe dans un projet de société fondé sur l'équité et la modernité; l'articulation de la

langue et de la culture sur les autres composantes de l'identité nationale; les conditions de pérennité de la langue et de la culture assurant leur promotion sur le marché des biens symboliques. La diversité linguistique et culturelle est un phénomène universel ; ce constat est devenu aujourd'hui une évidence. En effet, toutes les communautés humaines, même celles qui ont une longue histoire de centralisme politique, linguistique et culturel connaissent une pluralité sinon de langues du moins de dialectes régionaux et de parlers locaux. Il en va de même pour les cultures car les différences observées dans les expressions culturelles (littérature, chanson, arts, architecture, etc.) sont le reflet de données liées à l'environnement physique, politique, social, économique et spécifique aux régions et aux localités.

Au Maghreb, la question de l'identité se rapporte généralement au débat sur la diversité linguistique et culturelle dans le cadre des polarités représentées par l'arabisation, la francophonie et l'amazighité. L'acuité qui caractérise ce débat s'explique dans une certaine mesure par les changements que subit le monde, formations centrales et formations périphériques confondues, et qui le placent à un tournant historique qui lui impose de faire des choix politiques et socioculturels décisifs pour son avenir, choix qui ont nécessairement des implications sur l'identité culturelle. *Grosso modo*, la question identitaire est envisagée selon deux visions, une vision inscrite dans la conception essentialiste d'une identité « pure », close et conflictuelle, et une vision ancrée dans la conception d'une identité « hybride », plurielle et en construction. Ancré dans ce contexte général, la question de la langue et de la culture amazighes met en lumière le paradoxe existant entre la plénitude du fait amazighe, sa prégnance dans la réalité sociolinguistique et culturelle, et la vacuité du droit, c'est-à-dire le vide juridique quant à sa gestion politique. Les principaux aspects de la question concernent les fondements et les déterminants qui légitiment l'amazighité; les approches alternatives exprimant au niveau du discours le conflit des polarités identitaires ; et le cadre juridique des politiques linguistiques et culturelles.

Revendications amazighes

L'amazighité n'est pas seulement un fait historique, anthropologique et juridique, c'est aussi une donne de la réalité sociopolitique du Maghreb d'aujourd'hui, une donne qui s'exprime à travers les revendications d'un mouvement social émergent que l'Etat se doit de prendre en ligne de compte dans le cadre de la gestion équitable des contradictions qui s'expriment dans la société. Suite à la mobilisation de la mouvance berbériste lors du *Printemps berbère* durant les années 1980, et en guise d'offre politique, l'Etat algérien a créé en 1995 le *Haut Commissariat à l'Amazighité* (HCA) dédié au soutien de l'enseignement de l'amazighe et de son intégration dans les médias; en 2016, un amendement constitutionnel stipule que *tamazight* est langue nationale et officielle. Au Maroc, la mouvance amazighe a commencé à émerger à la fin des années 1960 ; elle s'est consolidée depuis autour de la *Charte d'Agadir* (août 1991) et, plus tard, autour du *Manifeste pour la reconnaissance officielle de l'amazighité du Maroc* (mars 2000). Les revendications formulées sont à l'origine du discours du roi Hassan II en 1994, qui annonce l'enseignement des "dialectes amazighes" et permet la création d'un Journal Télévisé. Plus tard, en 2001, le roi Mohammed VI annonce, dans le discours du Trône du 30 juillet et dans le discours d'Ajdir du 17 octobre, la reconnaissance de la culture amazighe comme partie intégrante de la culture marocaine, et la création de l'Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM), institution chargée de la promotion de l'amazighe. Le couronnement de ce processus est illustré par la Constitution de 2011 qui reconnaît l'amazighe en tant que langue officielle aux côtés de l'arabe. La reconnaissance de l'amazighe en Algérie et au Maroc est diversement accueillie. Certains y voient un acquis dont il faut tirer le meilleur parti pour réaliser des actions dans le domaine de la recherche afin de revitaliser la langue et la culture; dans le domaine de l'éducation, cet acquis pourra favoriser l'enseignement de l'amazighe, et dans le domaine de l'information, il permettra l'intégration de l'amazighe dans les médias. D'autres, en revanche, estiment qu'il s'agit d'une manœuvre de récupération du pouvoir; ils s'organisent en associations contestataires à caractère politique. En tout état de cause la création du HCA et de l'IRCAM

peut constituer un levier pour l'habilitation de la langue et de la culture amazighes et pour leur rayonnement. Quant à l'effectivité de leur vocation politique, elle est tributaire de la négociation entre le pouvoir politique et les représentants de la mouvance amazighe. Dans ce contexte a été lancé l'enseignement de la langue et de la culture amazighes au primaire et ont été créés les centres universitaires de Tizi-Ouzou et de Bejaïa en Algérie, et les filières d'études amazighes dans quelques universités marocaines.

Revitalisation de la langue

La question du statut de l'amazighe et de la culture amazighes est à l'ordre du jour au Maroc et en Algérie depuis plus d'un demi-siècle. Elle se pose fondamentalement en termes politiques, l'habilitation concerne la légitimité de l'amazighe à bénéficier du statut de langue officielle. La revitalisation de la langue et la mise à niveau de la culture représentent des opérations prioritaires dans le processus de promotion de l'amazighe. Elles visent la capacitation de l'amazighe à travers l'aménagement de ses structures pour fonctionner pleinement comme langue officielle. Parallèlement à l'amendement du statut de l'amazighe, l'aménagement du corpus intervient ainsi pour *normaliser* les structures phoniques, morphologiques et lexicales de la langue dans le but de faire de l'amazighe une langue standard. Cette tâche est principalement dévolue en Algérie au Haut commissariat à l'amazighité (HCA) et au Maroc à l'Institut royal de la culture amazighe (IRCAM). En vertu des attributions conférées à ces institutions, des équipes de chercheur procèdent à la standardisation progressive de la langue. La méthodologie adoptée est celle en vigueur dans le cadre de la discipline de *l'aménagement linguistique*. Quant à l'approche mise en œuvre, elle s'inspire des bonnes pratiques consacrées au niveau international. Les résultats obtenus jusqu'ici sont relatifs à l'aménagement des structures de la langue sur la base des données dialectales en matière de prononciation, de conjugaison, de vocabulaire général, de terminologie spécialisée, de syntaxe et d'orthographe; la préparation des *curricula* et des supports pédagogiques appropriés à l'enseignement; la participation à la

formation de base et à la formation continue des enseignants et des superviseurs pédagogiques et enfin, dans le cas marocain, la codification de la graphie *tifinaghe*, la réalisation du clavier numérique et des polices tifinaghes. En outre, l'IRCAM et le HCA ont produit un certain nombre d'ouvrages de référence, notamment des grammaires et des lexiques spécialisés. L'implantation de la langue standard se fait progressivement dans les domaines de l'enseignement (primaire et universitaire), dans les médias (radio et TV), dans la production culturelle (littérature écrite, théâtre, cinéma) et dans les pratiques sociales, notamment en milieu associatif. Il va sans dire que la standardisation de l'amazighe est un processus progressif qui nécessite l'aménagement continu de la langue, pour répondre aux besoins institutionnels et aux attentes de la société et des usagers. Dans les pays d'Europe occidentale où existent des communautés amazighophones, l'amazighe fait l'objet de recherches portant sur la grammaire, le vocabulaire et sur la littérature. Une certaine place est également accordée à l'amazighe dans l'enseignement universitaire en France (INALCO), en Hollande (Leiden), en Espagne (Cadix), en Italie (Naples), etc. Dans l'enseignement secondaire, l'amazighe reste toléré si l'on se réfère au programme timoré de ce que l'on appelle "l'enseignement des langues et des cultures d'origine (ELCO)". En France, où réside la plus forte communauté amazighophone d'Europe, l'amazighe est reconnu comme "langue de France" sans pour autant être intégré pleinement dans l'enseignement secondaire, à l'exception de l'épreuve facultative de l'amazighe au baccalauréat.

La prise en compte des questions précédentes n'est évidemment pas du ressort exclusif de la mouvance amazighe ; il s'agit d'une question globale qui relève de la responsabilité nationale. C'est ce qui explique que, après une longue période d'ignorance, de suspicion ou d'expectative, diverses forces tentent de l'appréhender chacune à sa manière. On distingue approximativement quatre approches qui se proposent de prendre en charge la question amazighe dans ses différentes dimensions; ces approches oscillent entre le culturel et le politique, le national et l'international.

L'amazighe, quelles perspectives ?

Les Amazighes, peuple autochtone du Maghreb, sont à la recherche de leur identité comme le font d'autres communautés à travers le monde. La question de l'identité s'inscrit dans un contexte global marqué par un climat d'inquiétude quant au devenir des cultures, des langues et des identités du monde. Les facteurs explicatifs de ce climat sont essentiellement la tendance à la réduction de la diversité culturelle et linguistique à l'échelle planétaire, l'assimilation des identités précarisées, la stigmatisation du pluralisme culturel et linguistique par les idéologies et les politiques dominantes, et les bouleversements provoqués par la mondialisation dans les équilibres communautaires et intercommunautaires. Dans ce contexte, la revendication identitaire amazighe se fonde sur le droit international en matière de reconnaissance et de protection des droits culturels et linguistiques, dans le cadre général des instruments normatifs onusiens, notamment la *Charte des Nations Unies et la Déclaration universelle des droits de l'homme* adoptée en 1948, dans son article 27 ; la *Déclaration de l'Assemblée Générale des Nations Unies faisant la décennie 1988-1997 la Décennie mondiale pour le développement culturel* et la *Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles de UNESCO* (2005).

La mobilisation des différents fondements de l'identité amazighe développés dans ce texte lui assure une légitimité qui prend sa source dans le passé, dans la réalité culturelle et dans le droit international. L'argument de l'historicité du fait amazighe constitue le rappel d'une *vérité historique* ayant une fonction de parade au discours qui considère la question amazighe comme une innovation illicite héritée du colonialisme. La revendication amazighe repose aussi sur une légitimité d'ordre anthropologique qui apporte le déni à la thèse selon laquelle l'identité culturelle amazighe est mobilisée par les suppôts du communautarisme. Enfin, l'approche de la question linguistique amazighe en termes de droits humains dispose d'un référentiel normatif international qui lui assure une ample justification pour être crédible dans les domaines

de l'éducation, de la culture, des médias et de l'administration publique.

En dépit de la complexité des problèmes auxquels sont confrontées les sociétés maghrébines, elles ne peuvent faire l'économie d'une saisie rationnelle et équitable de leurs réalités, notamment celles inhérentes à la diversité linguistique et culturelle. L'enjeu de cette problématique est la régulation des contradictions entre la tendance centripète qui ramène la pluralité à la singularité, la diversité à l'unité et l'unité à l'unicité. La tendance communautariste qui proclame une différence absolue, irréductible et infrangible, d'autre part. La transition d'une société fondée sur des polarités identitaires, à base de solidarités mécaniques ethnolinguistiques ou religieuses conflictuelles vers une société structurée par les liens organiques du contrat qui fonde la cohésion sociale représente l'enjeu essentiel de la transformation des communautés maghrébines. Il est ainsi clair que le défi fondamental est de savoir gérer la dichotomie *universalité* et *spécificités* dans le cadre de la reconnaissance et de la garantie des droits humains, les droits civils, économiques et sociaux, et les droits culturels et linguistiques. La durabilité de l'identité, de la langue et de la culture amazighes représente l'un des enjeux de l'évolution contemporaine des sociétés maghrébines et sahéliennes. Dans cette optique et notamment dans le contexte des dispositions constitutionnelles qui reconnaissent, quoi qu'on en dise, l'amazighe comme langue officielle aux côtés de l'arabe, il devient crucial de considérer que la question culturelle ne doit plus être pensée et agie en termes de contradiction entre *arabité* et *amazighité* mais plutôt en termes de citoyenneté, de *marocanité partagée.* Enfin, l'amazighité se pose, de plus en plus, non seulement en termes de droits culturels et linguistiques mais aussi en termes de droits socio-économiques et politiques. Ainsi le mouvement culturaliste se transmue-t-il progressivement en mouvement social revendiquant la justice sociale, l'égalité économique et la démocratie politique afin de réduire les disparités, sinon les éradiquer, aussi bien à l'échelon national que dans la réalité régionale et locale. C'est en quelque sorte, une contribution à la modernité et à la démocratie.

Littérature et fabrique identitaire

En hommage à
Ali Sadki-Azaykou (1942-2004)

Problématique

Notre propos dans ce chapitre est de jeter un regard critique sur un aspect important de la production culturelle, à savoir la littérature. L'objectif visé est d'expliciter les modalités de construction du corpus littéraire tel qu'il s'intègre dans la syntagmatique de la fabrique identitaire. L'approche adoptée est analytique ; elle s'inspire de la sociologie de la littérature et de la critique littéraire. La démarche est de nature diachronique ; elle permet de livrer une vue panoramique et dynamique des expressions littéraires dans ses développements traditionnels et modernes. L'analyse est ici focalisée sur le cas de la littérature d'expression amazighe.

La littérature traditionnelle est connue à travers deux veines, la veine orale et la veine écrite. La veine orale est corrélée au monde rural, à sa logosphère qui renforce une identité première jugée archaïque transmise de génération en génération au sein de la famille par la femme, généralement la grand'mère ou la mère, les aèdes et les conteurs sur la place publique, dans les villages et les *moussems*. Cette même « littérature » a fait l'objet de collectes, de transcriptions et d'études par des militaires, des missionnaires et des académiciens de la période coloniale en langues française, espagnole, allemande et anglaise et en caractères latins. Ces travaux sont relayés par des chercheurs de la période postcoloniale dans ces mêmes langues, en arabe et en amazighe. Quant à la veine écrite, elle remonte aux siècles précédents, elle comporte des manuscrits en caractères arabes pour la plupart réédités ; il s'agit généralement de textes qui vulgarisent le rite malékite. Elle exprime la « face musulmane » de l'identité amazighe. Aujourd'hui, une littérature moderne écrite en amazighe, en arabe et en français est en train de se constituer dans le contexte

de l'émergence d'une élite urbaine scolarisée et engagée dans le processus de la revendication identitaire inscrite dans le discours des droits culturels et linguistiques. La production littéraire est surtout composée de recueils de poésie mais également des expériences d'écriture romanesque, de nouvelles, d'essais et de textes dramaturgiques qui viennent enrichir le répertoire des expressions littéraires. Le processus de passage à l'écrit s'accompagne d'un certain nombre de phénomènes liés à l'émergence d'une élite savante qui s'approprie de nouveaux concepts et de nouvelles techniques, au choix de la graphie (arabe, latin ou tifinaghe), à la perte des propriétés intrinsèques de l'oralité et à l'emprise de nouveaux enjeux culturels. Cette littérature exprime la « face moderne » de l'identité amazighe. La fabrique de l'identité amazighe se construit ainsi tout au long d'un processus où chaque syntagme est une séquence ayant une histoire, une fonction et des modalités de production et de transmission spécifiques.

Littérature orale et « primitivité »

La principale source de connaissance relative à la « littérature » traditionnelle est l'ouvrage *Essai sur la littérature des Berbères* d'Henri Basset (1920) qui constitue encore de nos jours la première introduction d'envergure à la littérature traditionnelle d'expression amazighe. Il représente une étape de l'histoire de la connaissance de la culture du Maghreb. La fin du XIX^{e} siècle et le début du XX^{e} furent la période du colonialisme triomphant ; les missions scientifiques, destinées à reconnaître les espaces et les peuples à coloniser, étaient le prélude à la conquête militaire, c'est ce qui explique le foisonnement des études sur les langues, les littératures, les us et coutumes et les institutions des « pays d'outre-mer ». Les institutions, les moyens logistiques et les cadres ne faisaient pas défaut dans le lancement du projet colonial; parmi les maîtres, H. Basset (1892–1926) fut l'un de ceux à qui la « berbérologie » doit beaucoup. Issu d'une famille d'origine lorraine, il fut un fin connaisseur du Maghreb avec ses frères René et André. Chercheur, enseignant à la Faculté des Lettres d'Alger, directeur-adjoint de l'École supérieure de langue arabe et de dialectes berbères de Rabat,

il se mit avec ardeur à l'étude ethnographique de la culture locale d'expression arabe et amazighe. Une mort précoce mit un terme à une carrière académique qui s'annonçait brillante.

Lorsque parut la première édition d'*Essai*… en 1920, les études amazighes étaient alors suffisamment avancées pour donner lieu à des monographies consacrées à la description des structures grammaticales, à des dictionnaires bilingues et à des recueils de textes de littérature couvrant les principales aires dialectales, mais il manquait des travaux de synthèse faisant le point sur les connaissances accumulées jusque-là. *Essai*… vint combler cette lacune dans le domaine de la littérature. Œuvre pionnière, *Essai*… était novateur à son époque. Bien que l'auteur eût pris la précaution de préciser dans l'*Avertissement* que son ouvrage était adressé moins aux spécialistes qu'aux amateurs de *folklore* et de l'Afrique du Nord, il faut bien admettre que cette précaution était toute rhétorique quand on sait que l'étude de l'*Essai*… est encore de nos jours une propédeutique obligée pour tout chercheur travaillant sur la littérature amazighe. En effet, avant la parution de cet ouvrage, le lecteur avait certes à sa disposition un ensemble de textes recueillis un peu partout dans le domaine, mais il s'agissait la plupart du temps de textes présentés comme des corpus d'appoint à l'étude de la grammaire des parlers ; il s'agissait rarement de recueils de textes considérés en eux-mêmes, pour leur valeur littéraire. Rares étaient cependant les analyses de l'expression et du contenu des textes, rarissime était l'effort de théorisation de l'esthétique littéraire, hormis l'essai de H. Stumme (1895) qui apporte des lumières intéressantes sur la poétique amazighe.

Dans les conditions historiques et scientifiques de l'époque et à partir d'une moisson somme toute rudimentaire, *Essai*…fournit une synthèse claire et suggestive de l'état d'une littérature alors peu connue. H. Basset y distingue trois types de production : la littérature écrite, la littérature juridique et la littérature orale. Cette catégorisation est pertinente dans la mesure où elle fait la part de la diversité des sources de cette littérature, de ses fonctions culturelles et sociales et de ses sites de production. La littérature orale est exposée dans la majeure partie de l'ouvrage, elle représente la

composante la plus importante de la production littéraire amazighe par la diversité de ses genres et par la masse des matériaux qu'elle offre. La prose est constituée de contes (*merveilleux, plaisants, animaliers*) et de légendes (*historiques, religieuses, hagiographiques et explicatives*) ; la prose serait, selon H. Basset, le produit de la tradition orale reçue et retransmise sans effort de création : « Il paraît inadmissible aux Berbères, comme aux primitifs et même aux demi-civilisés, que celui qui récite une œuvre d'imagination puisse la tirer de son propre fonds » (*idem*, p. 78). Deux idées dominent les analyses de l'auteur : l'unité profonde de la littérature et l'existence de motifs et de thèmes communs aux deux rives de la Méditerranée.

Essai… est assurément un ouvrage utile au chercheur spécialiste de la tradition orale et en général au lecteur intéressé par le Maghreb. Il fournit des informations éclairantes sur les principaux genres attestés dans la production littéraire écrite et orale connus au début de ce siècle, l'approche qui y est adoptée par l'auteur s'inspire de la critique littéraire comparative. Essentiellement descriptif, l'*Essai* est centré sur l'étude ethnographique de la thématique ; si la métrique a fait l'objet d'observations intéressantes sur la *prosodie* poétique, par contre la typologie des genres poétiques ainsi que la structure internes des textes en prose n'ont pas été approfondies. Raisonnablement, on ne saurait avoir de telles exigences lorsqu'on évalue un travail réalisé à un moment où le paradigme du structuralisme était encore à l'état de gestation (v. de Saussure, 1916). En revanche, le lecteur sera quelque peu surpris par les jugements de valeur qui émaillent l'*Essai*… En effet, en bien des pages, H. Basset a donné libre cours à des appréciations péjoratives qui s'inscrivent dans l'air du temps et qui consistent à évaluer la production matérielle et symbolique des peuples colonisés à partir des conditions historiques de l'Occident, et sur la base des normes culturelles et des canons esthétiques qui y sont dominants. C'est ainsi, par exemple, qu'on lit sous la plume de l'auteur la conclusion lapidaire suivante : « Les Berbères sont restés aux fondations de l'œuvre et en ont laissé les pierres éparses : ils n'ont jamais possédé l'indispensable architecte qui seul eût pu les assembler : l'imagination qui crée » (*Idem*, p. 179). Le blocage épistémique d'une

telle vision s'explique par le fait que le *relativisme* et la *différence* étaient des notions encore impensées à cette période de l'histoire de la pensée humaine.

Il ne fait pas de doute qu'*Essai…* représente un jalon inaugural dans l'histoire des études littéraires amazighes ; cependant, depuis la parution de cet ouvrage, la littérature a évolué sous l'impact des transformations radicales connues par la société durant les périodes coloniale et postcoloniale, le principal indice de cette évolution est la tendance au passage de l'oralité à la scripturalité. Si les contes et les légendes traditionnels, concurrencés par les fictions médiatiques, tombent progressivement en désuétude, la prose s'enrichit de genres nouveaux comme la nouvelle, le roman et le théâtre. La poésie, qui demeure la principale expression du génie littéraire, évolue sur les plans de l'expression et du contenu en intégrant des formes esthétiques nouvelles et les motifs de la modernité. La critique littéraire s'est également renouvelée ; en intégrant les apports des théories modernes, elle permet de mieux comprendre les différentes dimensions de la littérature amazighe et d'en apprécier à sa juste valeur la tonalité spécifique dans le concert polyphonique de la littérature universelle. L'analyse anthropologique du contenu de cette littérature fait ressortir les tensions qui animent la société rurale et révèle l'intense processus de mutations socioculturelles qui y a cours. Il y apparaît en particulier que l'économie traditionnelle est déstructurée sous l'action corrosive de l'économie monétaire et que les structures sociales traditionnelles se trouvent elles-mêmes désarticulées. De ce point de vue, la littérature orale est loin d'être un produit fossilisé où l'on ne retrouve que mythes, légendes et motifs des sociétés primitives, antiques ou médiévales.

Avec l'*Essai*…nous disposons d'une somme relative à la littérature orale transcrite témoignant de la diversité et de la richesse de ses différentes composantes marquées par les caractéristiques de l'oralité dans la forme et par les valeurs de la société rurale dans le contenu. L'oralité s'exprime essentiellement à deux niveaux. D'une part, elle met en situation d'interaction immédiate le "producteur" ou "l'interprète" avec son auditoire lors des veillées familiales, par exemple dans la narration du conte; ou sur la place publique lors de

l'exécution des danses collectives *(ahouach, ahidous)* ou lors de la récitation poétique *(amarg, tanḍḍamt, izli, tamawayt,* etc.). D'autre part, l'oralité se fonde sur des éléments prosodiques comme l'intonation et le rythme qui insufflent au texte oral vie et force communicative. La littérature orale est ainsi le produit de l'imaginaire de ses créateurs; de ce fait, elle n'est pas l'exact reflet des conditions matérielles de leur existence. Mais, si l'*Essai* de Basset nous livre l'état de la littérature amazighe traditionnelle, aujourd'hui il faut compléter le panorama par les évolutions que connaît cette littérature depuis quelques décennies ; on assiste en effet à un renouvellement des expressions littéraires qui débouche sur la création de nouveaux genres et sur le traitement de thématiques apparentées à la modernité.

Expressions poétiques traditionnelles

La poésie représente le cœur de la « littérature » amazighe dans ses expressions traditionnelles produites par les *imdyazen-s*, les *imariren-s* dans leur contexte culturel et leurs thématiques ancestrales. La poésie, plus prisée que la prose, est composée de genres distincts et variés (*izli, urar, amarg, tanḍḍamt, tayffart, ahal, etc.*), elle est le produit d'une création individuelle, de ce fait elle est plus marquée par l'innovation et le changement que la prose ; ses thèmes sont d'inspiration diverses : amour, morale, religion, guerre, épigrammes, exil, etc. H. Basset porte des jugements assez tranchés sur cette poésie :

> Les poèmes ne présentent pas une très grande originalité ni de pensée ni d'expression (…) Il peut y avoir dans ces essais, j'en conviens, un travail de généralisation considérable pour des esprits peu cultivés, plus d'efforts qu'ils n'en dépensent pour trouver quelque belle comparaison ; mais nous ne le saurions apprécier, car en ce domaine, il n'est à nos yeux ni naïveté ni fraîcheur, mais gaucherie et puérilité.
> *Idem*, p. 55, 255.

Ce jugement, qui peut paraître lapidaire, doit être tempéré si l'on prend en compte l'apport d'un grand nombre de « collecteurs », de chercheurs et d'écrivains qui nous permettent de disposer

aujourd'hui de corpus et d'études qui aident à dresser un bilan quasi exhaustif de la production poétique traditionnelle d'expression amazighe. Signalons les contributions les plus significatives dans le domaine kabyle : *Chants berbères de Kabylie* (1939) de J. Amrouche, *Les poèmes de Si Mohand* (1960) de M. Feraoun, *Le Grain magique* (1966) de T. Amrouche, les *Isefra* de Si Mohand (1969) et les *Poèmes kabyles anciens* (1980) de M. Mammeri. Dans le domaine marocain, les corpus les plus connus sont *Amanar* de A. Amẓal (1968), *Al-ši'r al-mayribiy al-amâzîγiy* de O. Amarir (1975) et du même auteur (1985) *Al-ši'r al-amâzîγiy al-mansûb ilâ sidi Hammu ṭṭalb* ; *Recueil de poèmes chleuhs* de P. Galand- Pernet (1974) ; *imarirn: mašâhîr šu'arâ' aḫwaš* de A. Assid (2011) ; et *Kunûz al-Atlas al-mutawassiṭ* d'A. Hamzaoui (2014). Ces corpus montrent que la poésie représente bien le genre le plus important et le plus prisé dans la production littéraire amazighe. La poésie est généralement accompagnée d'un support musical ; elle est faite de pièces où les thèmes sont généralement lyriques, religieux ou moraux Les poètes-chanteurs reçoivent des appellations différentes, selon les régions, le genre de poème qu'ils récitent, la nature de l'instrumentation qui les accompagne, le lieu où ils exécutent leur art, etc. *L'amdyaz* est un poète-chanteur qui, à la manière du trouvère, se déplace dans les tribus qui appartiennent à la même aire culturelle que lui, à savoir *grosso modo* le Maroc central; son équivalent dans le Souss est le *raïs;* cependant, ce dernier est devenu un véritable poète-interprète professionnel, le plus souvent installé en ville où il enregistre sa production et répond à une demande importante. L'*anšŝad* est plus poète que chanteur; il récite de longs poèmes dont les thèmes majeurs sont religieux, moraux et sociaux. *L'amarir* est exclusivement poète; il se manifeste lors des cérémonies villageoises, en particulier pendant les *moussems;* ses réalisations se limitent à quelques vers qu'il scande et que les participants à l'*aḫouach* reprennent en chœur. L'*anḍḍam* est un poète au statut prestigieux; les poèmes qu'il récite durant les rencontres intervillageoises et intertribales ont un impact considérable sur l'auditoire; les *inḍḍamns* s'affrontent généralement en joutes oratoires en présence d'un auditoire nombreux et passionné.

Les genres poétiques eux-mêmes sont variés. L'*izri* est un ensemble de vers caractérisés à la fois par la rime et le rythme; ces vers ont un contenu lyrique; ils sont chantés en groupe dans le Rif. *L'izli* ignore la rime; il est exécuté lors de *l'ahidous* par les danseurs-chanteurs ou par les troupes de *šioukhs* et *šikhates* du Maroc central. L'*aghnniž;* est un genre de poème marqué par la rime et le rythme, il est chanté dans le Maroc central et le Rif. La *tamawayt* est constituée d'un vers unique ou de quelques vers; elle est chantée la plupart du temps en *solo*. La *tayffart* est un poème plus long et plus dense que la *tamawayt*. L'*urar* est un poème long qui relève de *l'amarg* ou poésie chantée; il est assonancé et non rimé. L'*asallaw* ou *tasuġant* est fredonnée lors des cérémonies de mariage; l'*adkar* est des poèmes à contenu religieux; la *tazrrart* est un genre lyrique chanté surtout par les femmes; la *tamawašt* est un poème satirique. L'apport de la recherche savante à la connaissance de la nature, de la fonction, des genres et de la versification de la poésie amazighe est un apport de qualité, il a permis de disposer d'un capital de connaissances non négligeable (v. P. Galand-Pernet, 1974, 1998). La question de la métrique a retenu l'attention de plusieurs chercheurs ; pour certains elle est syllabique (v. Bounfour, 1984) alors que pour d'autres, elle est essentiellement rythmique et mélodique (v. H. Jouad, 1996); ce dernier a eu le mérite d'approfondir l'étude de la métrique amazighe en explicitant les *tiyat* ou entités phonétiques monosyllabiques formant une mélodie; ce sont: *a, ay, Ii, la, da, lay, dal, lad, lay, lay, layl, dayl, layd.* Ces travaux fondateurs de la métrique amazighe ont été poursuivis par F. Dell et M. Elmedlaoui (2008) dans l'étude de la métrique poétique et de la forme musicale dans la chanson traditionnelle du Souss.

Le conte, un genre majeur

Nous disposons de corpus importants de contes, signalons les corpus édités par H. Stumme (1895), Emile Laoust (1949-1950), A. Boukous (1977), H. Stroomer (2001, 2002, 2004), Roux (éditions posthumes 2007, 2009) et d'autres encore. Ces corpus permettent au chercheur et à l'amateur de se rendre compte de la variété des expressions et de la richesse thématique de ce genre oral. Le conte est

illustré par des catégories différentes. E. Laoust (1949) distingue dans la catégorie "conte amazighe" "le conte merveilleux", "le conte animalier", "le conte hagiographique", "le conte plaisant" ou grivois. *Le conte merveilleux* se définit en général par certaines fonctions des personnages dont les plus communes sont les suivantes: un des membres de la famille quitte la maison; le personnage principal se fait signifier une interdiction; l'interdit est transgressé; il y a manque dans son groupe; le personnage principal quitte le groupe pour combler le manque; il subit des épreuves; il triomphe des épreuves; il reçoit un objet magique qui s'avère être la panacée (v. V. Propp, 1970). Les motifs qui entrent dans la constitution du *conte merveilleux* se retrouvent largement dans le conte amazighe. L'exil constitue le motif-clé par lequel se déclenche l'action. Les causes de l'éloignement du héros sont variables, elles se ramènent généralement à la transgression de l'interdit et à la sanction d'ostracisme qui s'ensuit. Par exemple, le "héros" est condamné à quitter les siens parce qu'il a désobéi à son père, ou parce qu'il a volé ou encore parce qu'il a commis le meurtre d'un membre de son lignage, etc. L'absence du mâle est génératrice de perturbations au sein du groupe. Ainsi, l'absence de l'époux conduit au drame; l'épouse est alors convoitée par d'autres mâles et les enfants sont abandonnés. Le personnage du juif cupide est commun dans le *conte merveilleux*; c'est lui qui subtilise le caftan serti de pierres précieuses pour le rapporter à la Reine des Chrétiens, convoite la coupe magique confiée par le pèlerin à son épouse, promet monts et merveilles à la femme du bûcheron en échange de l'oiseau magique, etc. Les auxiliaires magiques sont les médiateurs entre le monde imaginaire - hospitalier - et le monde réel hostile. La nature de l'objet magique varie selon les contes: c'est l'anneau qui commande aux djinns, la chéchia qui rend invisible, les babouches qui éliminent la fatigue, le bâton qui fait voler, la pipe qui produit de l'or, etc. La fonction de l'imaginaire est ainsi de permettre à l'homme de transcender les vicissitudes de l'existence en lui créant un cadre de vie fait d'équilibre, d'abondance et de sérénité. Ainsi, le bûcheron indigent doit sa fortune à l'oiseau qui pond des louis d'or, le jeune homme précipité au fond du gouffre par ses propres frères jaloux est secouru grâce à l'anneau magique; l'exil du trouvère frappé d'ostracisme n'est adouci que par la découverte d'une coupe magique

dans les entrailles du poisson; Fadma et ses frères n'échappent à la fureur de l'ogresse que grâce aux nouets magiques; le frère indigent doit son bonheur aux poires magiques, son frère ingrat leur doit des cornes (v. E. Laoust, 1949). Dans la tradition tachelhite, le mythe de *Hmad Ounamir* occupe une position particulière dans le récit amazighe d'expression tachelhite ; il a bercé l'enfance rurale pour marquer durablement sa relation privilégiée à la mère, son rapport au groupe et à l'au-delà. Il a été relayé par la chanson des *ɣɣways* (v. Boubakr Anechchad), aujourd'hui par le film vidéo et par la réécriture littéraire (v. A. Bouras, 1993). Il a aussi fait l'objet de plusieurs études académiques. Dans Boukous (1977) nous trouvons une lecture inspirée du formaliste russe V. Propp (*Idem*) et du "modèle actanciel" d'A. J. Greimas (1966). Elle fait ressortir un dispositif structurel universel fondé sur "les actants" suivants: "le sujet" devant accomplir ou subir une mission consistant à résoudre une situation-problème, en palliant un manque; "l'objet" que convoite le sujet peut être matériel ou immatériel, son appropriation marque l'issue de la mission; "le destinateur" de la requête peut détenir la solution au problème initial ou faciliter sa résolution; "le destinataire" est le bénéficiaire de l'objet recherché par le sujet; "les adjuvants" ou auxiliaires viennent en aide au "sujet" pour accomplir sa mission; "les opposants" de nature variable entravent le processus de réalisation de la mission par "le sujet". Les relations entre les différents "actants" se déroulent selon trois axes, "l'axe du vouloir" met en rapport favorable de conjonction ou défavorable de disjonction entre "le sujet" et "l'objet"; "l'axe du pouvoir" relie "les adjuvants" et "les opposants"; et "l'axe du savoir" met "le destinateur" et "le destinataire" en situation de transmission et de communication. La lecture faite par N. Nerci (2013) est de type mythologique; elle fait ressortir la permanence et les métamorphoses dans *Ounamir* :

> *D'une version à l'autre du mythe, il se produit des processus de «dérivation» qui peuvent aller jusqu'au renversement de la signification du récit mythique (....) L'intertextualité employée dans les œuvres (qui ont exploité le mythe) illustre, d'une part, la rencontre féconde et vivifiante de l'imaginaire collectif avec l'imaginaire individuel de l'auteur et, d'autre part, la permanence du mythe, de sa vitalité et de son potentiel protéiforme au cours de ses métamorphoses.*

Ces réécritures se sont faites par intégration et élargissement de mythèmes déjà inscrits dans le récit d'Ounamir tels l'errance et l'amour maternel.

Quant à la lecture anthropologique du conte merveilleux (v. C. Lacoste-Dujardin, 1970), elle montre que "le héros" du *conte merveilleux* est un "sujet" mâle qui affronte une situation hostile faite de pénurie matérielle et/ou de manque symbolique qui mettent en danger le groupe dont il est responsable. De ce fait, il quitte son foyer à la demande d'un "destinateur" (père, *taleb*, grand-mère...) pour satisfaire un "destinataire" (mère, épouse, famille, groupe), aidé "d'adjuvants" (oiseau, berger, ange, objet magique...) pour effectuer un parcours initiatique parsemé d'embûches par les "opposants" (ogre, serpent, juif, caïd, commerçant...). Le courage moral et physique lui permet de triompher des différentes épreuves auxquelles il est confronté; son retour amène abondance et sérénité dans le groupe. Durant l'absence de l'homme, la femme idéale est celle qui gère la maisonnée en pourvoyant à sa subsistance, veille au grain et fait preuve d'abstinence et de patience (à l'image de Pénélope); la femme infâme est celle qui faillit à cette règle; elle est stigmatisée et en fin de compte châtiée. Au niveau supérieur à celui du groupe restreint, les antagonismes sont gérés dans le cadre d'une conception particulière du pouvoir. En effet, la cohésion du groupe élargi est maintenue par l'exercice d'une relative égalité entre les pairs; le personnage qui détient le pouvoir a une autorité fondamentalement corrective au sein du groupe dont il est, avant tout, le défenseur vis-à-vis du danger externe et le modérateur des tensions internes. Dans certains cas, le groupe est subjugué par le pouvoir personnel qui met en danger l'intégrité des structures sociales et économiques rurales et s'insurge contre les valeurs traditionnelles. Ce type de pouvoir est fondé sur la thésaurisation résultant généralement de la spoliation et non sur la productivité, sur l'ascendance prestigieuse et la descendance nombreuse et non sur la solidarité avec le groupe, et enfin sur la violence et non sur le consensus. Les deux types de pouvoir représentés par *l'amghar* et le *caïd* sont actualisés de façon largement différenciée dans le conte. Cette conception, largement accréditée par les folkloristes et les

comparatistes, situe cette « littérature » sur un plan atemporel et place ainsi la société qui la produit à un niveau anhistorique. Une lecture anthropologique de la production orale révèle une division sexuelle du champ social. L'univers masculin est celui des activités extérieures et des rapports avec la nature dans ses manifestations domestiquées et hostiles; c'est le centre des activités économiques privilégiées, à savoir l'agriculture, l'élevage et le commerce. L'homme y apparaît comme le défenseur de l'ordre social contre les atteintes internes et externes; il y occupe ainsi la fonction de gardien de la pérennité du groupe. Aussi la valeur suprême réside-t-elle dans la virilité. L'univers féminin, en revanche, est limité au champ domestique: la femme règne à l'intérieur de la maison, ses principales fonctions sont les fonctions procréatrice, nourricière et productive; la valeur majeure dans cet univers est la fécondité. Quant au *conte hagiographique*, il est susceptible de servir la recherche historique ; par exemple, J. Drouin (1975) étudie un cycle hagiographique dans le Moyen Atlas qui éclaire un moment historique intéressant, celui de la lutte de la dynastie alaouite naissante contre la zaouïa de Dila, la destruction de la première zaouïa par Moulay Rachid et la fondation de la seconde, le rôle du soufi Sidi Boubker, la place des *Imhiwach,* les conflits intertribaux (Aït Sokhman, Aït Oumalou, Icheqqirn...). Moyennant les règles prudentielles en usage dans la recherche historique, notamment le contrôle de la chaîne de transmission des témoignages, l'exploitation du conte hagiographique comme source orale peut pallier la rareté ou l'absence de sources écrites dans les régions amazighes.

Le conte écrit ou réécrit adressé aux enfants ou aux adultes constitue un genre intermédiaire entre le conte oral et le récit écrit; il a fait l'objet une trentaine de recueils écrits en caractères tifinaghes, latins ou arabes. La première expérience est celle de A. Bouras (*Umiy n Hammou Ounamir*, 1993). Il a été suivi d'autres, notamment M. Akoudad (*Insi d wuššn,* 2004); Ikken Ali et A. Kich (*Idd nn yagh insi anu*, 2005); M. Akounad (*Umiy n illis n ugllid,* 2005); F. Agnaou (*Amušš abrbaš* 2005; *Awlk amarir*, 2006); M. Demnati (*Tagllidt nayt ufella* 2005); A. Assid (*Afgan d ulgmad d insi*, 2006); A. Khalafi (*Tif ayyur tif tafukt*, 2008); L. Zaheur *('iša mmu ighd,* 2010); A. Benhssi

(*Titrit d tgllidt*, 2011); M. Ouhmmou (*Udmawn ikⵔrurn*, 2010); M. Alilouch (*Ini i usgmi*, 2013); Z. Ait Bahha (*Marsiⵔd* , 2013 ; *Tallast*, 2017). Ces récits s'inspirent directement de la structure et des fonctions du conte oral; ils sont destinés surtout à l'enfance à travers l'enseignement de la langue et de la culture amazighes. Pour certains auteurs, elle constitue une propédeutique à l'écriture narrative, une expérience d'apprentissage de l'écriture narrative.

Expressions de l'art vivant

Dans le domaine des arts vivants, à l'instar de *Boughanim, im'char, bilmawn, birḍous,* le théâtre oral de la *ḥalqa* relève dans l'ensemble des formes primitives de la dramaturgie. Les initiateurs de cette dramaturgie sont des troupes d'amateurs, notamment *Hardamssou* de Dcheira dans les années 1930; plus tard, *l'Association Ayt Lemẓar* et l'Association *Tabghinouzt* durant les années 1950. Les formes embryonnaires de la dramaturgie amazighe que représente le théâtre de la *ḥalqa* montrent que le créateur a une maîtrise sûre de la technique. Il a l'art de monter en quelques tableaux les éléments essentiels du drame et de la progression de l'action; il excelle dans la peinture de ses personnages en quelques traits vifs, et crée des effets comiques de langage et de situation. Il parvient à camper des personnages tranchés autant par leur caractère que par leur comportement en les plaçant dans des situations judicieusement choisies afin de révéler tous les aspects de leur personnalité; ce procédé sert le but ultime du créateur qui est d'amuser son auditoire en l'édifiant. Les principaux artistes populaires sont Baqchich dans le Sud et Aẓayyi dans le Maroc central (v. H. Qasri, dans le volume *Arts et Traditions* 2 ; et N. Benbrahim, dans A. Boukous, (dir.), 2017*)*.

Les personnages traditionnels de ce théâtre sont le *bujadi,* ou paysan niais émigré en ville; le *mdini* ou citadin roublard; l'époux naïf et l'épouse dominatrice; le *cheikh* omnipotent et le paysan soumis; l'hypocrite et les *tolba,* etc. Les interprètes se limitent à deux personnages; plus généralement, il y a un seul interprète qui joue le rôle de tous les personnages de la scène en produisant des modulations différentes de la voix: aiguë vs grave; basse vs haute;

forte vs faible et des rythmes différenciés: *lento vs adagio, lentissimo vs presto*. Le décor est constitué d'éléments à fonction symbolique, le turban pour le *bužadi,* les lunettes pour le *mdini,* le *seroual* pour la femme dominatrice, le voile pour l'époux soumis, le poignard pour le *cheikh,* la *djellaba* blanche pour le *fqih,* la tablette pour le *taleb,* etc. Ce théâtre plonge ses racines dans la vie populaire ; les tableaux qu'il met en scène dans des saynètes rudimentaires traduisent les différents aspects du vécu quotidien au niveau du village avec ses tensions, l'exode rural avec les espoirs et les désillusions qui l'accompagnent.

Formes élémentaires

Le proverbe, le dicton et la devinette constituent des genres appelés « formes élémentaires » ; ces formes sont aussi communes que le conte dans la tradition orale amazighe (v. F. Bentolila, 1987). Le proverbe et le dicton représentent en quelque sorte une quintessence à la fois sur le plan formel et sur le plan du contenu, dans la mesure où toute la sagesse, la philosophie et l'expérience du groupe sont synthétisées en une formule concise. En effet, le proverbe ne dépasse généralement pas la dimension de la phrase ou de la proposition. Voici quelques exemples :

- *innad tiwi tmadirt awint waman* « Ce que la bêche apporte l'eau l'emporte »

Il peut arriver qu'il dépasse cette dimension lorsqu'il s'agit par exemple d'un dialogue:

- *inna yas wazzan baba tẓẓa tahruyt γ wuššn, yini yas babas mliyyi ka mani kkant nkki ad issnn manwa iẓẓan γ wayyaḍ* « L'enfant lui dit: Père, la brebis est en train de poursuivre le chacal. Le père lui répond: Dis-moi seulement par où ils sont passés, je sais qui poursuit l'autre ».

Le proverbe constitue un système de signification connoté; le sens profond est à chercher au-delà du sens primaire et manifeste :

- *trit tibhar γ ṭitt n tfullust*

« Tu espères avoir des fermes de l'œil d'une poule »

Le proverbe énonce une vérité générale :

- *wanna ur ixaliḍn asif ar iṭṭar*

  « Celui qui ne connaît pas la rivière trébuche »

- *wanna ibbi ulgmaḍ ar t issiwid izikr*

  « Celui qui est mordu par le serpent a peur de la corde »

Parfois le proverbe est fondé sur le parallélisme grammatical avec ou sans inversion des éléments :

- *iγ nufa tasa, yilip aγ tirgit, iγ nufa tirgit yilip aγ tasa*

  « Si nous avons une tranche de foie il nous manque la braise et si nous avons la braise il nous manque la tranche de foie »

- *iγ tusit takššult, yasi rbbi tafunast*

  « Si tu retiens l'outre, Dieu se saisit de la vache »

La morale transmise par le proverbe et le dicton consacre les valeurs comme le travail :

- y*uf yan ak imlan yan ak ifkan*

  « Celui qui t'apprend à travailler vaut mieux que quelqu'un qui te donne l'aumône »

Elle loue la maturité d'esprit et blâme la légèreté :

- *kkan akkʷ middn tagant urrin d, nttan iγama nn gis*

  « Tout le monde a été dans la forêt; lui, il y est resté »

Elle stigmatise l'inconscience. Exemple :

- *tzznzit igr, tsγt anrar*

  « Tu as vendu le champ pour acheter l'aire à battre »

Elle incite à la modestie :

- *ur aγ ittini lḥbaq žžiγ*

  « Le basilic ne se vante pas de son odeur »

Elle exhorte à la dignité dans l'adversité :

- *anẓid iγ yad ikmḍ, yall tagayyut*

  « Même brûlé vif, l'écureuil garde la tête haute »

La devinette constitue une forme poétique qui prend l'apparence d'un jeu selon la formule "question-réponse". Dans ce genre, la recherche d'effets stylistiques se fonde sur des rapprochements lexicaux, les métaphores et les assonances. Les métaphores ont généralement un caractère insolite où le paradoxe apparent a une fonction d'épreuve. Ainsi la devinette est-elle un énoncé dont l'opacité vise à mettre en difficulté la capacité interprétative du décodeur. En effet, elle propose un sens caché au-delà d'un signifiant lui-même décroché; la relation entre le signifiant et le signifié y est plus arbitraire encore que dans le langage ordinaire. La signification de la devinette ne se laisse déchiffrer que par un auditoire qui maîtrise à la fois la compétence linguistique et la compétence culturelle du groupe, car il ne suffit pas de comprendre les signes linguistiques qui forment la trame de la devinette, il faut en outre en saisir le référent culturel.

La devinette puise sa thématique des différents domaines de l'environnement. Voici quelques exemples:

- Le cycle de la vie:

ṣbḥ igg'u kh ab'a γa, wzynha igg'u kh tnayn, γa wešši igg'u kh trata (bnadm) (asymi, ayaz d uwssa)

« Il marche sur quatre pattes le matin, sur deux à midi et sur trois l'après-midi: l'être humain (le bébé, l'adulte et le vieillard) »

immudda ur d yiwrri (lmayyit)

« Il a voyagé et il n'est plus revenu (le mort) »

- Le règne végétal:

immut d uzzif, ikkr d amnay, yasy tfala (aḥbub n ḍḍra)

« Il meurt pied à terre et se relève cavalier brandissant un poignard (le grain de maïs) »

- Le corps humain:

a*mlal issrwat, aẓggʷaγ ittra, lbpr issmun (tiγmas, ils, tadist)*

« Le blanc dépique, le rouge brasse, la mer ramasse (les dents, la langue, l'estomac) »

- Le monde animal:

tfš rb'a i ygnna, tfš rb'a i wašal, tfš rb'a i bab ns (tafunast)

« Elle en donne quatre au ciel, quatre à la terre et quatre à son propriétaire (la vache) »

- Le monde cosmique:

tišišt n trufin tgn f imi ur žžu tffi (itran γ ignna)

« Un van retourné qui ne se vide pas (les étoiles dans le ciel) »

Littérature religieuse et juridique

Le corpus disponible montre que la littérature écrite traditionnelle comprend essentiellement des textes religieux ; ceux qui sont connus ont été rédigés en caractères arabes. Il ne nous est resté que très peu de documents, notamment des *corans hérétiques* des Berghouata et des Ghomara, des *'aqâ'id* des Ibadhites et de la traduction des ouvrages orthodoxes des prosélytes comme Ibn Toumert (*al-muršida et al-tawḥîd*). Les deux traités d'Awzal (*al-Hawḍ,* et *Baḥr al-dumû'*) ainsi qu'un ouvrage de son maître Aznag ; constituent les seuls recueils complets disponibles. H. Basset (1920) dépeint les communautés qui ont produit cette littérature comme « un peuple sans traditions historiques, pour qui l'idée d'un document littéraire était incompréhensible » (p.45). Les Amazighes se sont illustrés dans un autre domaine de la production symbolique, celui de la littérature juridique ; souvent orale mais parfois écrite, elle véhicule une partie du droit coutumier amazighe appelé *qanoun*, *azerf,* droit qui légifère en matière de gestion des ressources économiques et d'organisation sociopolitique. De cette littérature H. Basset (idem) écrit « Il serait erroné de la prendre pour l'œuvre consciente d'une volonté législatrice unique » (p.62).

La « néo-littérature » ou la quête de la modernité

L'émergence de la nouvelle littérature a bénéficié d'un contexte favorable représenté d'abord par l'encadrement associatif et ensuite par le soutien institutionnel. Les principales associations qui ont soutenu et encouragé la culture sont *l'Association marocaine de recherche et d'échange culturel*, *Al-inṭilâqa al-ṯaqâfiya, l'ANCAP-Tamaynut,* puis les associations *Ilmas, l'Association Université d'été d'Agadir, Asid, Tawiza, Tirra,* etc. La création de revues, de bulletins (*Arratn, Amud, Tifawt*, *Asinag)* et de pages littéraires dans la presse (*Tasafut, Tamunt, Tamagit*,) consacrés à la production littéraire a participé également au renouveau de la littérature amazighe. Certaines institutions, comme *l'Institut royal de la culture amazighe (IRCAM)* et le *Ministère de la culture*, apportent un soutien important en offrant aux associations les moyens financiers et matériels pour organiser des manifestations culturelles, des rencontres et des festivals rendant possible l'échange, la formation, la prise en charge de l'édition et la diffusion des créations littéraires et artistiques. De même, les prix décernés aux créateurs ont encouragé ces derniers à persévérer, citons le prix de la création littéraire décerné notamment par l'IRCAM, le Ministère de la culture, la chaîne de TV 2M, l'Alliance *Tirra*, etc. Ce contexte marque de son empreinte la nouvelle littérature, d'où son caractère militant et engagé dans « le combat identitaire ». Cette littéraire comprend des expressions poétiques, des expressions narratives et dramaturgiques.

Expressions poétiques modernes

La poésie écrite représente un genre relativement nouveau dans la production littéraire amazighe; aujourd'hui elle compte environ 130 recueils (v. bibliographie dans M. Afqir et A. El Mounadi (2012). Le passage à l'écriture est considéré en soi comme un acte de modernisation de la langue, de refondation de la littérature et, au-delà, un acte de mobilisation de la culture dans le processus de reconstruction de l'identité amazighe. La création moderne a trois référentiels majeurs, le ressourcement dans la poésie orale et écrite traditionnelle, l'ouverture sur les expériences savantes des autres peuples et la recherche académique sur les formes poétiques. Dans la

variante tachelhit, M. Mestaoui (v. entre autres *Iskraf,* 1976 et *Taḍsa d imṭṭawn,* 1979) représente, avec Amẓal (recueil *Amanar*, 1968), l'initiateur du courant du passage de la poésie de l'oralité à l'écriture; tout en s'appropriant le moule poétique traditionnel, il exploite des thématiques sociales puisées dans les phénomènes induits par l'évolution que subit la société amazighe. La poésie militante a une part prépondérante dans la production poétique, notamment avec H. Idbelkassm (*Taslit unẓar,* 1986; *Asqsi*, 1991); B. Akhiat (*Tabrat,* 1989). Quant à la poésie de A. Sadqi-Azaykou (*Timitar*, 1988 et *Izmouln*, 1995), elle est considérée comme une expérience poétique qui fait la jonction entre la poésie traditionnelle et la poésie moderne ; elle est caractérisée par une rythmique qui emprunte aux devanciers tout en faisant preuve de créativité dans la mobilisation de ressources lexicales et rhétoriques inédites, et surtout en abordant la thématique identitaire avec son discours fondé sur les droits culturels. Son poème *Awal inu,* qui est un hymne à la langue maternelle, en est l'illustration la plus achevée. D'autres poètes lui emboîtent le pas, notamment F. Tabaamrant *(Tamagit inu, 2002);* L. Ajgoun *(Iẓuran n tudrt, 2006; Tizlfin n ulili, 2007)*; et L. Idlmoudden *(Tazdayt,* 2015). Dans la variante tarifite, parmi les premiers poètes à avoir publié leur poésie, nous pouvons citer A. Ziani (*Ad arig̱ gt ẓru*, 1993), S. Moussaoui (*Yasfufiđ u'aqa*, 1994), et W. Mimoun *(Zi ridẑag̱,* 1994); F. Wariachi (*Isremd̲ iyi wawar*, 1998); M. Chacha (*šway zi tibuhliya 'ad war tiwad,* 1999); ils sont suivis de S. Akoudad (*Tiqqt*, 2004); et d'autres. Dans la variante tamazight, il y a lieu de citer O. Taos (*Ilidẑigen*, 1996); A. Hadachi (*Tislit n ku yass*, 2001); M. Oudadess (*Isfrades*, 2008; *Mririda*, 2013); M. Mellal, (*Anzwum*, 2006); Lghazi Lekbir, (*Inuẓar*, 2007) ; M. Alilouch (*Amksa*, 2007, *taḍfi n wurar*, 2010); Kh. Ikan (*Iludi*, 2009; *Tužžut taqburt*, 2010); et d'autres encore.

Si la poésie "traditionnelle" se distingue de la poésie "moderne" par le fait qu'elle est improvisée et chantée sur la place de l'*asays* par les *imarirens* dans la tradition du Souss (v. Assid, 2011), et dans l'*ahidous* où elle est performée par les *imedyazens* du Maroc central (v. Hamzaoui, 2014), la "jeune poésie", quant à elle, se caractérise par des thématiques et par une écriture poétique qui se veulent un dépassement de la poésie de la génération des pionniers, celle qui a

commencé à écrire et à publier à partir des années 1970. Elle est représentée par une jeunesse scolarisée, issue du milieu urbain et formée à l'école de la mouvance culturelle amazighe. Parmi les poètes les plus connus, citons B. Akil, (*Tilmi n waḍu,* 2002); A. Elmannani (*Sawl s ighd,* 2003; *Uraw n umṭṭa*, 2008); M. Ouagrar (*Tinitin, 2004; Tinu*, 2010); A. Aboulkasem-Afulay (*Iklan n mggu*, 2007); T. Amgroud (*Agad n tidt*, 2008; *Ugzirn*, 2009; *Inagan*, 2010), Kh. Arouhal (*Aẓawan n urmmaḍ,* 2009); A. Blilid (*Imakrn n tafukt*, 2009); L. Moumouch (Tirẓi, 2010); I. Moujahid (*Iruḥ zzman*, 2010); S. Abernous (*Abrid ad uẑnna*, 2013); A. Ikken (*Hyak i tawenza*, 2010); R. Touw (*Tasudmt tabrkant*, 2010); B. Amalik (*Uẑẑan d wussan*, 2015) A. Bouhmidi (*Tanssist*, 2017); et d'autres plus jeunes encore. Leur expérience poétique se démarque de celle des devanciers par la référence récurrente à l'univers poétique de Sadqi-Azaykou. Elle est marquée aussi par un certain nombre de caractéristiques que M. Ousouss (2010) décline dans son analyse comme suit :

- l'usage d'une langue travaillée, celle de l'amazighe expurgé de l'emprunt ;
- le choix de titres suggestifs et abstraits; le choix de la graphie tifinaghe, latine et moins souvent arabe;
- l'emploi de l'amazighe à tendance standard avec cependant une ouverture sur les ressources rhétoriques de la variété géolectale de l'amazighe ;
- la prédominance de l'égocentrisme, du "je" meurtri et agressé par la domination de la langue et la culture de l'autre;
- la recherche de l'innovation dans la composition des poèmes ;
- le détournement de la composante rythmique traditionnelle fondée sur les *tiyat*;
- le recours à la violence symbolique matérialisé par l'expression protestataire et la transgression des tabous ;
- un effort relatif d'une écriture mobilisatrice des ressources de l'imaginaire poétique et des figures de style transcendant le langage ordinaire ;
- la présence de la dimension philosophique et métaphysique telle qu'elle s'exprime dans la pensée universelle ; et

- l'exploitation de certaines spécificités patrimoniales comme le dicton, le mythe d'Ounamir, la citation ; etc.

La jeune poésie d'expression amazighe reste d'une valeur inégale ; à côté de textes marqués par une écriture prosaïque, ordinaire et sans vrai souffle poétique, il est quelques recueils riches et prometteurs qui annoncent une évolution dans l'écriture poétique. Il est cependant prématuré de considérer que nous avons affaire à une "école poétique" dont les fondements esthétiques sont établis par la critique littéraire académique, qui fait d'ailleurs souvent défaut.

Le récit, un genre émergent

Le *roman* d'expression amazighe apparaît à l'aube du IIIe millénaire dans le contexte de l'éveil à la conscience identitaire moderne. Nous comptons aujourd'hui une trentaine de récits que l'on peut classer dans le genre "roman". L'expérience romanesque a été inaugurée 1996 par M. Chacha avec *Rẓ ṭṭabu ad tffγ tfušt* (« Brise le tabou afin que le soleil puisse poindre »). D'emblée nous remarquons que l'écrivain assigne une fonction de libération à la littérature, celle qui consiste à briser les tabous multiformes qui empêchent l'homme amazighe d'avancer vers un avenir lumineux. Le thème de l'identité constitue un thème structurant comme c'est le cas dans la production poétique, une identité ancrée dans la valorisation fantasmagorique de la langue, la culture et l'espace. Ce thème peut prendre plusieurs modalités, par exemple :

- la modalité de l'identité schizophrénique baignée dans le fantastique (Bouzeggou, M. *Tišri x tma n tasarrawt,* 2001);
- la modalité de l'exil à travers l'exil culturel et linguistique de l'amazighe (M. Akounad, *Tawargit d imik*, 2002; A. Haddachi, *Memmi-s n ifesti d awal,* 2002; A. Ikken, *Asekkif n inẓaden*, 2004; L. Azergui, *Aghrum n ihaqqaren*, 2006; S. Ferhat *Iẓuran*, 2011; Azergui, L. *Imggura g imaziγn*, 2017);
- le sort de la femme rurale assujettie au viol de son corps et de son identité (E. Aboulkacem, *Imula n tmmktit,* 2002; F. Bahloul, *Tawenza,* 2011);

- le parcours du jeune à la recherche du savoir et aux prises avec les affres de l'aliénation (L. Bouyacoubi, *Igḍaḍ n Wihran*, 2010) ;
- les effets de la transformation sociale, de l'émigration et l'intolérance (O. Bouadidi *Aḍil n isrdan*, 2011);
- la recherche de la fortune et de ses mirages (M. Akounad, *Ijjign n tidi,* 2007);
- la lutte de la paysannerie contre la dépossession de son territoire ancestral (Samira, *Tasrit n weẓru*, 2005; Z. Ouchna *Uddur n umur*, 2007; A. Sabri, *Azrf akušam*, 2009; M. Akounad, *Tamurt n ilfawn,* 2012).

Si le "monde rural" constitue la plupart du temps l'espace romanesque, dans *Isnḍal n tmagit* (2013), B. Lasri fait, quant à lui, de la ville le théâtre de l'intrigue de son roman avec ses personnages ancrés dans la "modernité" biaisée des pays du sud, sa culture, sa temporalité composite et son environnement ; les personnages demeurent confrontés à la sempiternelle question de l'identité.

Sur le plan de l'écriture narrative, le lecteur observe la même hantise de la quête identitaire à travers la recherche de la langue dans sa pureté lexicale, ses idiosyncrasies rhétoriques et ses ressources culturelles, l'usage des motifs de la culture patrimoniale, les espaces et les temporalités investies de mythifications. D'une manière générale, le roman d'expression amazighe essaie de maîtriser la narration qui structure le récit et fait progresser l'intrigue mais la maîtrise de la description fait généralement défaut, aussi bien la description physique et psychologique des personnages que celle des paysages de l'environnement. Le schéma narratif adopté est le plus souvent du type quinaire; il comprend (i) la situation initiale, le début de l'histoire; (ii) l'élément perturbateur; (iii) les péripéties; (iv) l'élément de résolution et (v) la situation finale; autant d'éléments qui contribuent à donner au récit de la cohérence et de la construction, cependant l'utilisation du schéma narratif requiert une compétence dont la maîtrise est primordiale. D'un autre côté, si nous admettons que le récit constitue la somme du "cadre" et des "épisodes", alors le narrateur doit faire en sorte que le "cadre" présente les personnages, leur situation et les situe dans un environnement donné. Chose qui

est souvent peu maîtrisée par l'écrivain qui n'arrive pas à donner à son lecteur les moyens d'inférer la phase mentale qui permet d'identifier l'événement déclencheur et les effets induits chez les personnages et qui met en évidence la mise en application de leur "programme". D'un autre côté, la génération des épisodes et leur mise en relation constituent une autre faiblesse de l'écriture romanesque qui finit parfois par se réduire à une concaténation incohérente d'actions (v. Fayol, 1994). En définitive, il manque une maîtrise suffisante des éléments que Barthes (1966) considère comme étant fondateurs de la structure du récit, à savoir la langue du récit, les fonctions, les actions, la narration et le système du récit. Il faut dire aussi que la critique littéraire qui peut contribuer à la formation de l'écrivain reste à ses débuts dans le domaine amazighe (v. les essais de Kh. Mouhsine, 2012; A. Ouzine, 2018).

Comme le *roman*, la *nouvelle* constitue un genre récent dans la production littéraire d'expression amazighe (v. M. Ousouss,H. 2018; Najib, R., 2016). Il a été publié une centaine de récits entre 1988 et 2017. On peut considérer qu'une évolution notable a marqué cette production depuis son émergence à la fin des années 1980 avec *Imarayn* (H. Idbelkassm 1988), *Tighri n tbratt*, A. Safi-Moumen, 1993), *Timzgid u fella* (A. Hamza, 1991); *Fasilisa tafalkayt* (M. Akounad, 1996); *Gar tagmatt* (M. Akounad, 1998); *Anzlif* (M. Achiban, 1998), jusqu'à la création de l'IRCAM qui marque une étape caractérisée par le soutien institutionnel apporté à la création littéraire via les associations culturelles, notamment *Rabitat Tirra* qui a édité près de 60 nouvelles entre 2010 et 2017 souvent avec le concours du Ministère de la culture; citons quelques recueils: *Tlla d warraw ns* (D. Garhou, 2010); *Tašš lli d istmas* (L. Mourabih, 2011); *Tawada n ussan* (A. Ifqqirn, 2012); *Kra n tfras,* A. Elmannani, 2013); *Ijddign n ktubr* (A. Sabri, 2014); *Uššan ilsan tiggas* (M. Akounad, 2015); *Imkkurarn n yiḍ* (T. Alfaqir, 2016); *Ahiyyaḍ* (A. Jankhar, 2017). Le prix littéraire attribué par certaines institutions, notamment l'IRCAM (exemples : *Amlala n isxawn nx* de H., Bouchkhar, 2011 ; *Uddur n umur* de Z. Ouchna, 2011; *Tazdayt* de L. Idelmoudden, 2015. Le prix de la création littéraire, attribué par la Télévision 2M, a également contribué à l'encouragement

des écrivains (exemples: *Tawgrat* de R. Najib, 2009; *Aggu n twargit* de Kh. Arouhal, 2010; *Gar tawargit* de A. Nafiâ, 2012; *Adfl d imttin* de H. Dahou, 2012; *Amuddu d imṭṭawn* de M. Harak, 2014. Pour la première fois dans l'histoire du Prix de la culture marocaine, le Ministère de la culture a décerné en 2018 le prix de la création littéraire amazighe à A. Alahyane pour son recueil de poésie *Sa iggura dar illis n tafukt* et F. Firach pour son roman *Askwti n telkkawt*; il est à noter que les deux textes sont publiés par *Rabitat Tirra* d'Agadir. Cela est assurément un évènement qui aura un impact positif sur le développement de la production littéraire d'expression amazighe.

Les récits se caractérisent par une hétérogénéité certaine qui se manifeste par la longueur inégale des nouvelles laquelle peut aller de quelques pages, par exemple, *Uzzuzzr n imṭṭawn* de M. Belcaïd, M., 2014; *G umalu n ulawn* de L. Moumouch 2015; *Tirsal g umrsal* de S. Aït Hsayn, 2016, à quelques dizaines de pages, par exemple, *Aggu n twargit* dr Kh. Arouhal, 2010; *Iḍaburn n tayyu* de O. Haydar, 2011; *Amnad g tudrt* de R. Abaghaj, 2014, etc. La cible est tout aussi variée (l'enfant; l'adulte, la femme...) que la thématique (problèmes sociaux, identité, militance, patrimoine, nostalgie...) et la graphie qui peut être arabe, latine et/tifinaghe. L'écriture distingue les récits qui peuvent s'inscrire dans des registres différents (romantique, symbolique, idéologique, réaliste, humoristique, philosophique, surréaliste...). La production relative à la nouvelle d'expression amazighe est encore en phase de maturation. La maîtrise de l'art de la narration selon les canons de la critique littéraire moderne exige une écriture concise, dramatique, intense, un rythme rapide, sans digression avec un ancrage des personnages dans un environnement et des situations réels ou probables; la chute de la nouvelle doit être imprévisible, surprenante et l'enchaînement des épisodes cohérent. Selon Pascale Gautier, écrivaine: "*La nouvelle doit être une figure géométrique parfaite. Tout est dans l'ellipse, le mouvement puis la chute. La nouvelle est comme un portrait, une esquisse et le lecteur en a une vision fugitive.*" Sur le plan de l'approche scripturaire, le travers majeur de l'écriture littéraire d'expression amazighe réside, d'une manière générale, dans l'approche du narrateur scripteur *intradiégétique* avec un narrateur au

second degré qui raconte à d'autres personnages de l'histoire une autre histoire dans laquelle il est présent, investi avec ses croyances, ses représentations.

Le texte dramaturgique

Le texte dramaturgique est un nouveau venu dans la production littéraire amazighe. On compte aujourd'hui moins d'une quinzaine de textes qui se distribuent surtout entre le Souss et le Rif. Ils comprennent des essais relativement accomplis, notamment avec le texte inaugural *Ussan smmiḍnin* de A. Safi-Moumen (1983), suivi plus tard de *Anaẓur d middn* de F. Azerual (2008), *Waf* de M. Bouzeggou (2009), *Taslit n uẓru* de S. Abernous (2010), *Is sul nedder* de L. Azergui (2010). Le théâtre pour enfants a sa part avec *Tawwuri tuf* et *Arbatn d wasif* d'Azerual Fouad (2008), *Idir amksa* de S. Abernous, (2008)... L'intérêt manifesté pour le théâtre "moderne" par un assez grand nombre d'associations culturelles, surtout dans le Souss et dans le Rif, s'inscrit dans le contexte de l'émergence de la conscience identitaire portée par le mouvement culturel amazighe. La naissance du théâtre "moderne" d'expression amazighe a bénéficié d'un certain nombre de facteurs dont les plus significatifs sont l'émergence d'une élite portant le projet culturel amazighe, la parution d'ouvrages de création littéraire, de revues, la transmission radiophonique et plus tard télévisuelle, l'influence du théâtre amateur d'expression arabe, le soutien institutionnel (Ministère de la culture, IRCAM); en outre, la formation acquise par certain dramaturges dans le cadre de stages auprès de spécialistes à l'étranger a permis de créer localement des ateliers de formation et de produire des réalisations reconnues, notamment celles des troupes comme *Ouimerz*, *Tifsouine*, *Asays n imal, Tafoukt* , *Fawanis, Dramidia*, etc.

Le caractère embryonnaire de la production du texte dramatique dans la création littéraire d'expression amazighe et la quasi-inexistence de la critique afférente empêchent de parler d'un genre constitué. Il semble que la formation et la pratique insuffisantes demeurent un handicap important pour la maîtrise des fondamentaux de l'écriture dramatique. En règle générale, l'examen

des essais existants révèle l'absence d'une idée qui structure le texte, empêche de donner de la cohérence aux personnages et aux relations entre eux, de la consistance au "conflit" entre eux, de la cohésion aux situations. La structure dramatique doit recevoir la plus grande attention, notamment l'exposition qui présente les éléments de base relatifs à la situation: les personnages, le temps et l'espace de l'action; la relation conflictuelle qui complique la situation entre protagonistes et antagonistes; la progression de l'action à travers l'enchaînement des épisodes; et le *climax* ou point culminant de l'action qui prépare la résolution du conflit, laquelle débouche sur le dénouement qui éclaire l'articulation des éléments de l'action.

La présence féminine

La présence féminine est manifeste dans la production littéraire, ce qui constitue un indicateur socioculturel qui signifie le degré d'éducation formelle de la fille amazighophone et sa participation au renouvellement de la culture amazighe. Citons les principales auteures : la pionnière F. Agnaou avec sa nouvelle *Taẓerẓit* (1990); A. Nafi' (2012, 2015, 2016); Z. Dikr (2014, 2016, 2017, 2018); M. Mouhjjane (2015); M. Boutaleb (2015); Kh. Legjda (2017, 2018); L. Belmoudden (2015); F. Bazhar (2015, 2018); B. Al-Adouzi (2016); F. Firach (2016); M. Eldnani (2013, 2015, 2018); F. Faiz (2013, 2018). *Rabitat Tirra* a même consacré l'une de ses publications (2017) à un recueil de nouvelles réalisées exclusivement par la jeunesse féminine. Les auteures ont produit des recueils de poésie, des nouvelles, des romans et quelques textes dramaturgiques, dont les thématiques tournent autour du *topos* identitaire comme "configuration narrative récurrente" (v. M. Weil, 1990).

Conclusion

La poésie, le conte, le proverbe et la devinette représentent les genres majeurs de la tradition orale. Les différentes générations se transmettent cet héritage littéraire en y apportant des changements limités. Hormis les pièces poétiques où l'empreinte de la créativité individuelle est manifeste, on peut dire que la littérature

traditionnelle d'expression amazighe est une création de groupe. On ne peut cependant limiter cette littérature à la tradition orale car il existe des formes de création littéraire écrite qui enrichissent et renouvellent les expressions littéraires amazighes. Cette nouvelle littérature apparaît à la faveur de l'émergence d'une élite moderne ouverte sur les expressions littéraires du monde dans le contexte sociopolitique de l'après-indépendance marqué par des changements sociopolitiques et culturels, et par la quête identitaire et la culture des droits de l'homme. Des genres inédits fleurissent, notamment le roman, la nouvelle et le théâtre, mais il s'agit encore d'une jeune littérature peu abondante et encore marquée du sceau de l'idéologie et de la militance qui s'expriment au travers de l'approche intradiégétique charriant des *topoï* récurrents, des thèmes, des situations, des ressorts banals qui en grèvent encore souvent la qualité et la maturation dont l'éclosion sont conditionnées par l'originalité dans la créativité et la maîtrise de l'écriture.

Du point de vue de la mobilisation de la création littéraire dans le projet de "fabrique identitaire", nous pouvons dire que la littérature orale correspond à l'étape de la "logosphère" corrélée à la conscience identitaire sensible alors que la volonté d'intégrer l'expression de la conscience identitaire moderne est corrélée à l'étape de la "graphosphère». il est entendu que la nature de "la sphère" n'est qu'un indicateur du processus de transformation de la conscience identitaire amazighe du stade de "conscience traditionnelle" à celui de "conscience moderne" (v. L. Ouazzi, 2001).

Oralité et raison graphique

En hommage à
Jack Goody (2019-2015)

Problématique

L'objet du présent chapitre s'inscrit dans la problématique générale de la violence symbolique et, de manière spécifique dans la logique de la "raison graphique" comme moyen de normalisation et de domestication de la parole et de l'imaginaire qu'elle sous-tend (v. Goody, 1977). Il s'agit ici de révéler l'impact que subit la "logosphère" lorsqu'elle est en compétition avec "la graphosphère" en étant soumise au pouvoir réducteur de la graphie. Cette façon de poser le problème de la relation de l'oralité et de l'écriture est tout à fait aux antipodes de la thèse de Derrida (1967). Ce dernier postule que la hiérarchie, imposée par « l'attitude métaphysique » de la tradition philosophique occidentale, entre une parole omniprésente et un écrit constamment refusé, refoulé consiste en une volonté de réduire la différence en assignant une connotation négative à l'écriture: « Aussi, déconstruire cette tradition ne consistera pas à la renverser, à innocenter l'écriture. Plutôt à montrer pourquoi la violence de l'écriture ne survient pas à un langage innocent » (*Idem*, p. 55). De cette « déconstruction » du langage, qui a pour but le rétablissement de l'écriture, émerge la nécessité d'une science de l'écriture, d'une « grammatologie ». Son but serait de déterminer les conditions d'apparition de l'écriture dans la pensée du passé, et sa place au sein de la pensée à venir.

Notre objet premier ici n'est pas de renverser la perspective selon la pensée derridienne mais de montrer comment les modes de transcription de l'oralité conduisent à l'évacuation de certains aspects fondamentaux du travail poétique. Les aspects auxquels nous voudrions nous intéresser ici sont les faits prosodiques, en particulier l'intonation, l'accentuation et le rythme. Les illustrations que nous produirons sont empruntées à la littérature d'expression

amazighe, dialecte tachelhit (sud-ouest marocain) ; quant à la problématique et à l'analyse, elles ont, nous semble t-il, une portée plus générale.

Transcription de l'oralité

Par "techniques de transcription", nous entendons à la fois les systèmes graphiques et les types de transcription utilisés pour fixer la parole à l'aide de symboles conventionnels.

Systèmes graphiques

La littérature d'expression amazighe est transcrite à l'aide de système graphiques divers : alphabet arabe (par exemple les textes de Awzal et la production contemporaine), l'alphabet latin (par exemple les textes recueillis durant l'ère coloniale et ceux collectés par les chercheurs modernes), enfin l'alphabet tifinaghe (par exemple les textes publiés par l'Institut royal de la culture amazighe). Les problèmes que posent ces systèmes sont nombreux et divers (v. à ce propos L. Galand, 1977; et Chaker, 1983; Elmedlaoui, 1999).

Types de transcription

Les deux types de transcription en caractères latins qui sont généralement utilisés sont l'un à tendance phonologique et l'autre à tendance phonétique:

(i) La transcription phonologique ne prend en compte que les unités de deuxième articulation ayant une fonction distinctive dans la langue, c'est-à-dire les phonèmes. C'est une transcription abstraite dans la mesure où les graphèmes utilisés rendent le système phonique sous-jacent à la langue et non les unités concrètes que l'on rencontre dans la diversité et la variation des performances;

(ii) Quant à la transcription phonétique, elle représente un effort dans le sens d'une translittération étroite de la parole en graphèmes. Ce type de transcription a le mérite de restituer les particularités phonétiques des variations dialectales, lectales et

idiolectales. Cependant, aussi fidèle, précise et méticuleuse que puisse être une transcription, elle ne peut être qu'approximative; elle est tout à fait inadéquate lorsqu'il s'agit de rendre compte des faits suprasegmentaux comme l'intonation, l'accentuation et le rythme, sans parler de la gestuelle, de la mimique, de la scansion, de la psalmodie, etc. Or ces faits remplissent des fonctions importantes, en particulier dans la production littéraire, surtout la fonction expressive et la fonction poétique.

Pertinence des faits prosodiques

La pertinence des faits prosodiques, notamment l'accentuation, l'intonation et le rythme, est examinée ici à la lumière des fonctions langagières et de l'impact de la transcription sur l'interprétation.

Fonction primaire et fonctions secondaires

II a souvent été avancé que la fonction principale du langage est représentée par la fonction cognitive, ou plus généralement la fonction de communication, les fonctions poétique, expressive, conative et phatique sont considérées par les linguistes comme secondaires. En outre, pour nombre de linguistes, les éléments fondamentaux du langage sont les unités de la double articulation (phonèmes et monèmes), les faits prosodiques et les fonctions qu'ils véhiculent sont dits du domaine "-étique" et non du domaine "-émique" (voir Martinet, 1960), alors que des faits suprasegmentaux peuvent avoir une fonction distinctive dans certaines langues (par les exemples le ton et l'accent). Jakobson (1963) a été l'un des rares linguistes à avoir montré que l'acte de communication est un faisceau de fonctions linguistiques, sans oublier les réflexions de Troubetzkoy (1939) sur la phonostylistique et l'apport de Fonagy (1983) sur la dimension symbolique de la phonation. Sur cette base, nous inclinons à penser que les fonctions langagières dites secondaires sont véhiculées moins par les segments (phonèmes) que par les faits suprasegmentaux. Il est souvent allégué que ces derniers

ne peuvent être aisément saisis de manière systématique ; certes, en l'absence d'analyses instrumentales adéquates, l'entreprise semble délicate mais d'ores et déjà, on peut dire que les éléments "expressifs" et "émotifs" du discours constituent un système de relations autonomes régi par des règles, même si - *a priori* - il peut sembler que les nuances exprimées par exemple par le ton sont infinies et qu'une variété d'interprétations sémantiques peut être assignée à un même contour intonatif ; en fait, la variation sémantique n'affecte pas la signification fondamentale de l'énoncé, il s'agit plutôt de modulations "axiologiques" d'ordre implicationnel.

Transcription et interprétation

L'opération de transcription de la littérature orale n'est pas une simple opération technique ; elle comprend bien sûr des aspects purement "techniques" tels que l'adoption d'un système graphique pour fixer le *continuum* sonore, l'option pour la transcription phonétique ou par la transcription phonologique, etc., mais elle n'en comporte pas moins des aspects qui charrient la subjectivité du transcripteur qui n'est plus alors seulement le "technicien" qui fait passer l'oral à l'état scriptural mais bien un sujet socialement et culturellement ancré. Si la substitution des graphèmes aux phonèmes ne pose pas de problèmes majeurs au transcripteur, la restitution des faits prosodiques s'avère plus complexe en raison des limites techniques des symboles généralement en usage pour rendre ces faits, à savoir les "éléments de ponctuation" suivants : [! ? ?! , ; . - ... / : ' //]. En outre, ces symboles peuvent être traduits en valeurs axiologiques diverses et parfois contradictoires, par exemple le point d'interrogation peut rendre une interrogation neutre, implicative, indirecte, rhétorique, une fausse interrogation, etc.

Considérons l'exemple suivant tiré d'un sketch du comédien populaire Fars dit "Baqchich" (cf. Boukous, 1977, p. 164). Le tableau met en scène deux ouvriers saisonniers et un fermier discutant du salaire. Le fermier pose la question suivante :

(1) mnašk ad awn fkan ? "Combien vous a-t-on offert ?"

Cette interrogation peut recevoir plusieurs interprétations sémantiques selon le contour intonatif de la phrase ; on peut avoir, par exemple, les interprétations suivantes:

(i) interrogation neutre (sans implication)
(ii) interrogation sur un ton familier
(iii) interrogation sur un ton agressif
(iv) interrogation sur un ton sarcastique
(v) interrogation dubitative

etc.

Le point d'interrogation est donc chargé d'ambivalence sémantique pouvant être mêlée d'ambiguïté; il est donc nécessaire de recourir à la lecture intégrale du texte et surtout de connaître l'*habitus* culturel et linguistique de la communauté en question pour que le lecteur puisse transcender l'ambivalence et lever l'ambiguïté.

Accentuation, intonation et rythme

L'exemple qui vient d'être donné montre à l'évidence le pouvoir et les enjeux de l'interprétation à partir de la transcription. La localisation de ce pouvoir et de ces enjeux est complexe, elle est à saisir à la fois au niveau de l'encodage et à celui du décodage du texte ; il convient, en outre, de saisir les lieux d'inscription des agents de ce pouvoir, à savoir le transcripteur et le traducteur au niveau de l'encodage, le déchiffreur et le lecteur au niveau du décodage. Il faudrait également faire le départ entre la position du déchiffreur (ou lecteur du texte transcrit) et celle du lecteur du texte traduit. Notons enfin que lorsque l'on a affaire à un texte traduit, il y a imbrication des niveaux de l'encodage et du décodage, ce qui rend encore plus aléatoire l'opération d'interprétation puisque l'on a finalement à interpréter un produit de seconde main. Les processus d'encodage et de décodage peuvent être visualisés à l'aide de la figure suivante :

(2)	donné de base : texte oral	
N1	encodage par A1 en L1 de P1	
A2	transcripteur	traducteur

N2	encodage en L′	décodage en L1 ↓ encodage en L2
P2	texte transcrit	texte traduit
A3	déchiffreur	lecteur
N3		décodage

Où : A1 = agent 1 ou 'auteur' du texte oral

L1 = langue en laquelle le texte oral est performé

P1 = produit 1 ou texte oral de base

N = niveau du processus

L1 = langage -étique/-émique

L2 = langue de traduction

Nous avons vu comment le transcripteur est techniquement limité dans son entreprise en raison des limites mêmes des systèmes et des types de transcription adoptés, voyons à présent comment le texte oral est travaillé par la prosodie.

Accentuation

Le déchiffrement du texte transcrit se fonde certes sur le mode de transcription adopté mais le déchiffreur est loin d'être un sujet passif qui réalise de manière mécanique le texte transcrit ; bien au contraire, il use de son pouvoir-droit à l'interprétation. Considérons le vers 1 de la strophe suivante tirée du poème *nkk dim a nmun* de M. Moussaoui (1979 , p.49), chanté par M. Ammouri :

(3) *tazzwit nra nikk dim a nmun*
ar d nnkkr zikk γ uzuzwu
nasi d aẍẍig umlil nẓḍi t
nskr tammnt išwan nbḍu tt
nssimim iss ils n jan igan amaḍun
zund asafar iẓiẍẍin middn

Chacun des morphèmes du vers 1 de (3) peut être focalisé par le procédé de mise en relief accentuelle (rendue par '); ce vers peut ainsi recevoir cinq interprétations phonétiques :

(4)

(i) 'tazzwit nra nikk dim a nmun
(ii) tazzwit 'nra nikk dim a nmun
(iii) tazzwit nra 'nikk dim a nmun
(iv) tazzwit nra nikk 'dim a nmun
(v) tazzwit nra nikk dim 'a nmun

(' = accent)

Ces interprétations phonétiques introduisent des nuances sémantiques dont la valeur est importante du point de vue performatif, or aucun indice graphique n'est présent dans le texte pour indiquer la nature du processus d'accentuation ; une grande marge de manœuvre (et d'arbitraire) est donc laissée au lecteur.

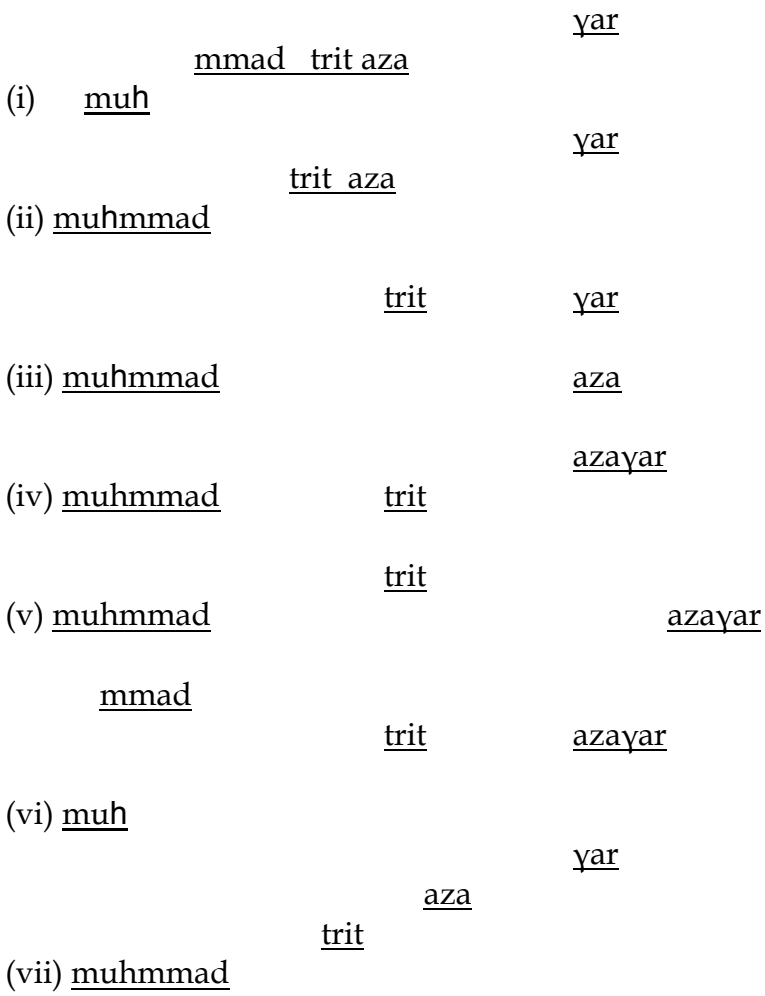
Intonation

Face à la neutralité de la représentation segmentale du texte, le lecteur peut faire une lecture multiple de ce texte puisque ce dernier se trouve investi de virtualités phonético-sémantiques diverses. Ces virtualités peuvent être régies par une différenciation dans la courbe mélodique, cette différenciation est fonction des facteurs suivants :

(i) le registre (haut / bas);
(ii) l'écart (important / faible) entre les niveaux intonatifs;
(iii) le contour mélodique (montant / descendant) ou complexe (montant / descendant / descendant / montant);
(iv) la durée du contour (longue / brève); et
(v) l'intensité du contour (forte / faible).

Considérons l'énoncé initial du sketch de Fars (ibidem) pour exemplifier ce phénomène : *muḥmmad trit azaɣar* ? 'Mohamed, veux-tu aller en plaine ?' Cet énoncé peut recevoir plusieurs contours mélodiques selon la structure du réseau que constituent les facteurs

qui viennent d'être énumérés ; nous retiendrons les contours suivants:



Les valeurs sémantiques que nous pensons pouvoir assigner à chacun de ces contours sont respectivement comme suit :

(i) interrogation neutre (sans implication) ;
(ii) interrogation + invite ;
(iii) interrogation + incrédulité;
(iv) interrogation + focalisation du dernier morphème;
(v) interrogation + dépit;

(vi) interrogation + réprobation indulgente ;
(vii) interrogation + réprobation sévère.

Rythme

Le rythme constitue également un élément important dans le discours, à chaque registre correspond un rythme déterminé; mieux encore, dans la littérature d'expression amazighe, nous semble-t-il, rythme et discours sont intimement liés. Prenons l'exemple de la littérature religieuse et celui de la littérature 'profane':

(i) Le rythme du texte religieux est celui de la psalmodie, le mouvement est ample, lent et chantonnant : voir par exemple la récitation des deux vers suivants tirés de '*al-Ḥawḍ* de Awzal :

(6) *lbab llγusl daγ nttan att id awiγ*
'awn iyyi gis aws iyyi gis a bab inu a lbari

(ii) Le rythme du texte poétique 'profane', quant à lui, est celui de la scansion; il est ici segmenté en pieds selon des règles métriques rigoureuses (cf. Jouad 1983, p.98). Citons l'exemple des vers suivants tirés d'un poème chanté :

(7)	O	W	S	W	O	S	W	S	W
	a	ri	ttay	la	ll	ba	za	ritt	rus
	w	w	s	w	o	s	w	s	w
	a	ri	ffal	ta	γu	fi	γi	kal	ni

La transcription de ces textes n'est d'aucun secours au lecteur ne maîtrisant pas les structures prosodiques de la langue de production de cette littérature; de même, le lecteur ignorant les structures métriques des genres poétiques de la littérature en question ne peut être à l'abri d'erreurs de réalisations a-métriques.

Prosodie, traduction et interprétation

La traduction en général et celle du texte oral en particulier ne sauraient non plus être considérées comme une opération exclusivement technique, le produit de l'opération traduisante est chargé de la subjectivité, des préjugés culturels, et de façon générale de 'l'idéologie' du traducteur. Aussi la parole transcrite et traduite fait-elle l'objet d'amputations et de travestissements qui la mutilent, l'appauvrissent et la chosifient. La traduction paraît alors condamnée sinon à l'inadéquation du moins à l'approximation, en raison même du caractère irréductible des cultures et dans une certaine mesure des structures linguistiques du texte-source et du texte-cible.

Pour nous en tenir à la littérature orale, nous constatons que le traducteur opte pour une interprétation déterminée alors que le texte est chargé de potentialités sémantiques et rien, sinon l'arbitraire, ne peut justifier l'option du traducteur pour telle ou telle interprétation à l'exclusion de telle ou telle autre. Or dans le choix d'une interprétation, redisons-le, la prise en charge des faits prosodiques est décisive.

Revenons à Fars (*Idem*) pour illustrer les rapports de la prosodie et de l'interprétation.

(8) Soit les deux répliques suivantes P1 et P2 :

P1 - *muḥmmad trit azaɣar ?* 'Mohamed veux-tu aller en plaine ?'

P2 - riɣ t ! 'Je le veux !'

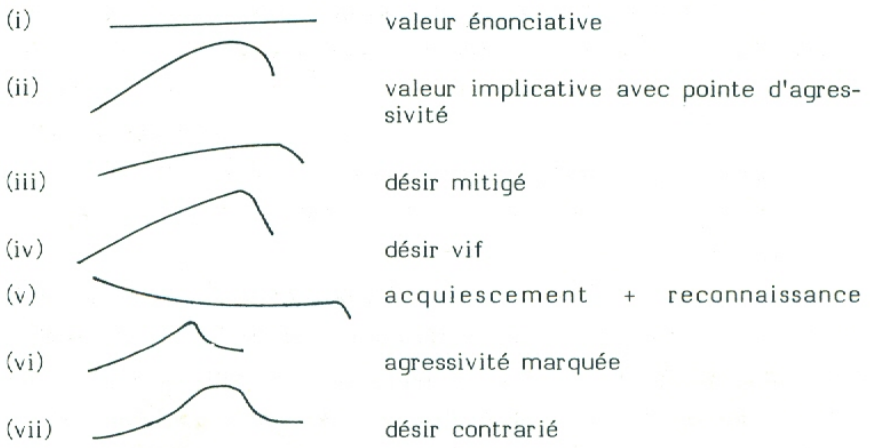
Nous avons examiné en 3 (b) l'interrogation comprise dans P1 du point de vue de l'intonation, voyons à présent la réponse dans P2 *riɣ t !* :

(i) *a priori* aucun indice dans le texte oral ne permet d'indiquer la présence du point d'exclamation, on aurait pu rendre la pause par le point (.) ; l'interprétation de la pause comme une exclamation est un choix du transcripteur et/ou du traducteur;

(ii) la traduction de *riɣ t* par "Je le veux" est également arbitraire car d'autres traductions sont possibles, par exemple : *certes, assurément, volontiers, bien sûr, je le souhaite, je voudrais y aller, je*

veux y aller, évidemment, etc. Ici aussi apparemment, c'est-à-dire sur la base des données du texte oral, rien ne justifie la traduction proposée, ou encore rien ne permet d'exclure les autres traductions, la traduction adoptée n'a de chance d'être adéquate que si le traducteur a la possibilité d'avoir accès au texte oral, et encore faudrait-il qu'il maîtrisât à la fois la langue-source et la langue-cible dans leurs moindres nuances. Or ces nuances sont immédiatement perceptibles dans la courbe mélodique de l'énoncé comme on peut le voir à travers la visualisation proposée en (9) :

(9)



Il appert ainsi qu'à côté des faits intonatifs, les éléments rythmiques et accentuels interviennent pour une large part dans l'assignation d'une traduction au discours. En effet, l'adoption d'un rythme déterminé, (rythme lent/rapide/ saccadé) peut exprimer l'emphase/la parodie/l'émotion, etc.; la mise en valeur accentuelle d'un morphème ou d'un syntagme conduit à la focalisation de cet élément. Aussi le couplage prosodie-sens devrait-il être pris en considération dans l'opération de traduction.

Conclusion

Au terme de cet examen succinct des rapports existant entre la graphie, la prosodie et l'interprétation dans le texte oral, deux observations me semblent s'imposer, l'une est d'ordre théorique et l'autre d'ordre méthodologique. A travers l'exemple particulier de quelques fragments de littérature d'expression amazighe (dialecte tachelhit), nous avons tenté de montrer quelques phénomènes inhérents au passage de l'oralité à l'écriture ou encore, en termes imagés, la fixation de la parole par la graphie; nous pouvons dire que dans ce processus la parole est aux prises avec (les forces de) l'ordre graphique. D'ailleurs, la métaphore véhiculée par l'expression "fixation par la graphie" est en elle-même éloquente, la fixation entraîne l'immobilisation par la contrainte, la neutralisation de la dynamique et l'annihilation de la vitalité. Sans vouloir remettre en cause cet acquis précieux de l'humanité qui est l'écriture, car après tout, c'est l'écriture qui lui a permis de sortir de la préhistoire, force est de constater que la graphie agit comme un ordre réducteur allant dans le sens de l'appauvrissement et de la désincarnation de la parole. Dans ce sens, nous pouvons dire que les moyens audiovisuels qu'offre la technologie moderne, notamment la vidéo, s'imposent à nous comme un dépassement des systèmes graphiques jusque-là en usage. Dans l'état actuel des choses, nous pouvons dire que la graphie fonctionne comme toutes les autres institutions sociales, institutions dont les fondements sont l'imposition de la norme par la contrainte (cf. Durkheim, 1895), contrainte dont il est dit par ailleurs quelle est collective et 'donc' librement consentie par les individus. Sur un autre registre, Goody (1977) parle de "domestication de l'esprit sauvage" par l'écriture. La graphie agit ainsi comme instrument/lieu de pouvoir et d'exercice de la violence symbolique.

Il ressort aussi de l'analyse produite que la maîtrise des schèmes prosodiques et celle de leur signification sont indispensables dans l'opération interprétative aussi bien au niveau de la perception qu'à celui de la réalisation (orale et écrite). Or, l'inscription graphématique - quelles qu'en soient les modalités - est inadéquate à rendre les faits prosodiques en tant qu'idiosyncrasies de la parole; cette inadéquation est d'autant plus problématique que la prosodie

est à forte charge poétique. Irait-on alors jusqu'à l'affirmation extrême suivante : il n'y a de discours poétique que dans l'oralité ? La saisie et l'objectivation des faits prosodiques posent néanmoins de sérieux problèmes méthodologiques. L'approche adoptée dans ce chapitre reste impressionniste, elle découle de notre intuition de locuteur natif; pour être rigoureuse, l'analyse devrait se fonder sur des études instrumentales qui permettraient la délimitation objective et la visualisation à l'aide d'instruments comme l'analyseur de mélodie, la typologie des courbes mélodiques en termes de patrons intonatifs et la confrontation de ces patrons avec les contenus sémantiques appropriés. Il n'en demeure pas moins que l'analyse produite a valeur probatoire quant à la position de la problématique du rapport de l'écriture à l'oralité. Sur un autre plan, le passage des cultures orales à l'écriture, en d'autres termes le passage de "la logosphère" à "la graphosphère", est le plus souvent intériorisé comme un "progrès" dans le processus d'intégration dans la modernité par l'extraction de l'identité de "l'irrationalité primitive" à "la rationalité moderne".

De la transmission patrimoniale

En hommage à
Paul Pascon (1923-1985)

Problématique

Le processus de changement culturel intense qui est en cours dans la société marocaine se produit sous l'effet de la transformation économique et sociale; la jeunesse est particulièrement soumise à ce processus à travers la scolarisation et l'urbanisation. Les effets du changement sur les jeunes marocains ont fait l'objet de plusieurs études, notamment leurs attitudes (Pascon et Bentahar, 1969), leurs valeurs et leurs stratégies (Bourqia et al., 1995), leurs représentations politiques (Bennani-Chraïbi, 1995) et leur insertion sociale (Dachmi et Haddiya, 1996). L'objet de la présente étude est la saisie de *l'habitus* culturel des jeunes à travers l'analyse de leurs motivations et de leurs représentations quant à la culture traditionnelle, notamment la tradition orale. L'objectif visé par ce chapitre est de fournir une évaluation de la connaissance et de la reconnaissance de la culture traditionnelle par les jeunes dans le but de saisir le degré de changement culturel opérant dans la société marocaine. Au-delà, il importe de savoir si "la jeunesse" en tant que segment social se détache de "la logosphère" pour intégrer les autres "médiasphères" et servir de locomotive dans le processus de transition vers "le projet moderne".

Dans son texte "La jeunesse n'est qu'un mot", Bourdieu (1980) montre comment dans la société française la division en groupes procède d'une manipulation du champ social dans le but d'instaurer un ordre dans lequel chacun doit se tenir à sa place. Dans cette mise en ordre, l'école procède à la mise hors jeu symbolique de la jeunesse et du coup à la manipulation de ses aspirations. Parmi les effets de cette manipulation, il y a le degré et la nature de la formation dispensée, et corrélativement la valeur du capital symbolique assignée au titre délivré, sa valorisation ou dévalorisation par inflation. Ainsi dans les sociétés occidentales, où l'histoire du système scolaire est

suffisamment importante pour permettre la saisie de ses effets dans le long terme, l'institution scolaire fonctionne comme une source dispensatrice de privilèges sélectifs selon l'appartenance sociale des sujets. L'école est dans cette logique un creuset majeur de la reproduction sociale par le jeu même de la reproduction de la structure de la distribution du capital culturel (v. Bourdieu et Passeron, 1970). A l'opposé des prédictions de cette théorie, je voudrais essayer de montrer que dans les sociétés périphériques, en l'occurrence la société marocaine, l'école intervient en tant que puissant appareil assurant l'inculcation d'une culture décrochée de l'environnement socioculturel traditionnel mais qui assure la production de nouvelles élites, tout au moins durant les premières décennies postindépendance. La culture acquise à l'école impose des savoirs, des valeurs et des croyances différents de ceux de la culture traditionnelle; le conflit des générations s'aggrave ainsi d'autant que la majorité des adultes est analphabète. Ce conflit s'exprime entre autres modalités par le rejet de la tradition orale considérée comme une culture caduque, celle d'un état social supposé révolu.

Aspects méthodologiques

Questions de recherche

En supposant que dans ce type de société le système scolaire contribue à offrir à ses lauréats des possibilités de distinction sociale par la mobilité verticale, notamment dans les milieux dits défavorisés, comment les jeunes se comportent-ils à l'égard de la tradition orale ? Quel est le degré de leur motivation pour s'approprier le patrimoine culturel immatériel ? Comment se représentent-ils la culture patrimoniale ?

Hypothèse de travail

Pour répondre aux précédentes questions, nous postulons l'hypothèse générale suivante: la jeunesse marocaine constitue un segment moteur agissant dans le sens de la transformation sociale et

de la production d'une contre-culture qui s'oppose à la culture traditionnelle. Nous présumons ainsi que les jeunes sont enclins à délaisser la tradition orale supposée véhiculer des valeurs désuètes au profit d'une culture ouverte sur la modernité et transmise par de puissants appareils, notamment l'école et les médias. Cette hypothèse s'inscrit dans les préjugés favorables que P. Pascon et M. Bentahar ont exprimé au sujet de la jeunesse marocaine

> (...) La jeunesse pourrait bien être intellectuellement le groupe porteur de la société nouvelle et même le moteur de la société présente si sa place dans le processus de production lui assurait une application de ses idées.
>
> (*Idem,* 1971, p. 271-272).

Aussi, en vertu de cette hypothèse, les jeunes soumis à l'enquête devraient-ils porter un intérêt limité à la tradition orale, de telle sorte qu'ils en auraient un degré de connaissance faible, adopteraient à son égard une attitude négative et développeraient une représentation dysphorique.

Population et échantillon

La population ciblée par la présente étude est la jeunesse scolarisée âgée de 11 ans à 30 ans. Cette population a été choisie pour les raisons suivantes:

(i) elle représente 25% de la population globale selon les derniers résultats du recensement;
(ii) elle est plus sujette que la population adulte au changement culturel du fait qu'elle est confrontée aux cultures de l'école et des média qui constituent un sérieux défi à la culture traditionnelle ;
(iii) enfin, elle est relativement disponible et se prête par conséquent à l'exercice du questionnaire mieux que la population adulte.

L'échantillon est composé de 294 sujets ayant les caractéristiques suivantes:

- Du point de vue de *l'âge,* l'échantillon est segmenté en trois classes relativement équilibrées (11-18 ans; 19-24 ans et 25-30 ans), ce qui permet d'avoir une image représentative des différentes classes d'âge en milieu jeune:

Age	%
de 11 à 18	30.00%
de 19 à 24 ans	38.38%
25 à 30 ans	31.11%

- Du point de vue du *genre*, la proportion des sujets féminins est légèrement inférieure à celle des sujets de sexe masculin:

Sexe	%
garçons	53.33%
jeunes filles	46.66%

- Du point de vue du *lieu de naissance*, les sujets nés en milieu urbain sont plus nombreux que ceux nés en milieu rural :

Lieu de naissance	%
citadins	54%
ruraux	36%
sans réponse	10%

- Le corpus comprend environ 2/3 de sujets arabophones et 1/3 de sujets amazighophones; ce qui reflète globalement la situation telle qu'elle se dégage des résultats du recensement de la population. Le plurilinguisme langue maternelle (arabe marocain/amazighe) + arabe standard + français est assez développé en milieu jeune :

Langues parlées	%
arabophones	62%
amazighophones	38%

Plurilinguisme	%
arabe marocain, arabe standard et français	53.33%
amazighe, arabe marocain, arabe standard et français	35.55%
sans réponse	11.12%

- Du point de vue de l'appartenance sociale des sujets, nous avons retenu, de manière approximative, quatre catégories socio-économiques:

Catégorie sociale	%
Salariée instable	13.33
Salariée stable	37.77
Moyenne	42.22
Supérieure	06.66

Les pourcentages obtenus reflètent assez fidèlement la distribution des jeunes scolarisés dans l'enseignement public. Pour des raisons de commodité, les deux catégories " Salariée instable" et "Salariée stable" sont regroupées en une seule classe dénommée "classe populaire"; cette dernière regroupe ainsi 51 % des sujets qui composent l'échantillon. Au vu de ces chiffres, nous pouvons affirmer que l'échantillon qui a fait l'objet de l'enquête est somme toute représentatif de l'appartenance sociale de la population jeune scolarisée.

Variables

Les variables prédictibles analysées sont "la motivation" des sujets pour connaître la tradition orale et les représentations qu'ils en ont; elles sont croisées avec les variables indépendantes suivantes: l'âge, le sexe, le lieu de naissance, les langues parlées et le milieu social. Les notions de "motivation" et de "représentation" sont

des notions empruntées à la psychologie sociale et largement exploitées en psycholinguistique, en sociologie et en sociolinguistique (v. Gardner et Lambert, 1972 ; Jodelet, 1993; Gasquet-Cyrus, 2009). "La motivation" se définit comme étant le ressort psycho-sociologique qui est à la base de la décision d'adopter un comportement adéquat en vue de la satisfaction d'un désir ou d'un besoin ou encore d'un intérêt; en l'occurrence, il s'agit des facteurs psychologiques et socioculturels qui poussent les sujets à s'intéresser à la tradition orale, à en faire un objet de savoir et de savoir-être.

"La motivation" pour la tradition orale est évaluée ici à travers la mémorisation des contes, des proverbes et des chanteurs en tant que patrimoine culturel et à travers la connaissance des travaux de recherche consacrés à la tradition orale. Ainsi, idéalement, être motivé c'est avoir de l'intérêt pour la tradition orale et être capable de la performer en tant qu'objet patrimonial et en tant qu'objet scientifique. Quant à la représentation, elle réfère aux dispositions psychosocio-logiques intériorisées par les sujets et qui se manifestent à travers leur comportement, leur jugement et leur imaginaire. Au même titre que l'attitude, la représentation constitue une forme non savante de la connaissance; elle est socialement partagée et contribue à une vision de la réalité commune à des ensembles socioculturels. La représentation et l'attitude s'expriment généralement par des stéréotypes et des clichés; elles sont employées dans l'étude de phénomènes comme l'autodépréciation, le prestige, l'insécurité linguistique et le classement des langues. Les deux notions sont souvent confondues dans la littérature. L'on les distinguera cependant en réservant l'étude de l'attitude aux recherches effectuées dans le domaine de la psychologie sociale privilégiant la méthode quantitative et l'étude de la représentation au domaine de l'anthropologie culturelle employant surtout la méthode qualitative.

Dans le présent chapitre il sera plus question de "représentation" que "d'attitude", même s'il y est fait une large place à la démarche quantitative. Il s'agit en effet de saisir les représentations que les jeunes ont de la tradition orale à partir de

leur appréciation plus ou moins objective et scientifique de la valeur qu'ils lui accordent, de l'utilité de sa collecte et de son archivage, de la pertinence de sa transmission aux générations futures et de l'identification des dangers éventuels qui la menacent.

Instruments de recherche

L'instrument d'investigation utilisé dans cette étude est le questionnaire. Trois types de questions sont formulés :

(i) Les questions 1-5 permettent d'identifier les caractéristiques des sujets selon l'âge, le sexe, les langues et le milieu.

(ii) Les questions 6-13 et 15-16 portent sur les représentations des sujets quant à la valeur accordée à la tradition orale. sa sauvegarde. son utilité, sa qualité, sa transmission et les dangers qui la menacent.

(iii) Enfin les questions 11-14 sont relatives à la connaissance de la tradition orale, particulièrement la maîtrise du conte. du proverbe, de la chanson et l'intérêt porté à la littérature spécialisée.

Ce questionnaire présente l'avantage de comporter à la fois des questions fermées exigeant des réponses nettes et succinctes et des questions ouvertes permettant aux sujets de s'exprimer librement en nuançant leurs réponses. Cependant l'administration du questionnaire s'est faite parfois dans des conditions qui ne sont pas idéales, en effet certains sujets ont rempli le questionnaire en groupe, ce qui favorise l'échange d'informations, et d'autres l'ont rempli chez eux, ce qui n'élimine pas le risque de consultation de tierces personnes ou même la documentation sur la tradition orale.

Présentation des résultats

Considérons les résultats du dépouillement du questionnaire, notamment ceux qui concernent le degré de motivation que les sujets ont pour la tradition orale et la nature des représentations qu'ils en ont.

Degré de motivation pour la tradition orale

Le degré de motivation que les jeunes ont pour la connaissance et l'usage de la tradition orale est évalué à partir des résultats du test de maîtrise des aspects saillants de la tradition orale, à savoir le conte, le proverbe et la chanson. Ces résultats sont les suivants :

Degré de connaissance	Moyenne
Conte	02.9
Proverbe	03.8
Chanson	04.5
Moyenne générale	11.2

Ces chiffres constituent les moyennes (/5) des réponses aux questions 11. 12 et 13 du questionnaire: "Citez cinq contes, cinq proverbes et cinq chansons d'expression arabe dialectale ou amazighe (berbère)". Ils indiquent, d'une part, que les sujets connaissent relativement bien le conte, le proverbe et la chanson (avec une moyenne générale de 11.2 / 15) et, d'autre part, qu'ils connaissent beaucoup mieux la chanson que le proverbe et le conte selon l'ordre décroissant suivant : chanson > proverbe > conte. L'évaluation de l'intérêt porté à la recherche académique consacrée à la tradition orale est faite à partir des réponses à la question 14 ainsi libellée: "Donnez le titre de trois ouvrages consacrés à la tradition orale marocaine". La moyenne générale enregistrée par les sujets est faible, elle est de 0.62/3.

Considérons maintenant le degré de motivation pour la tradition orale en fonction des variables indépendantes retenues, à savoir l'âge, le sexe, le lieu de naissance, les langues parlées et le milieu social:

Classe d'âge	Contes	Proverbes	Chanson	Recherche	Transmission
11-18 ans	02.2	02.8	04.2	0.20	09.4
19-24 ans	02.9	03.7	04.5	00.7	11.8
25- 30 ans ans	03.6	04.9	04.8	00.9	14.2
Moyenne	02.9	0 3.8	04.5	00.6	11.8

Age et degré de motivation

Les scores obtenus par les classes d'âge apparaissent à la lecture du tableau suivant: les sujets qui semblent connaître le mieux la tradition sont ceux qui appartiennent à la tranche 25-30 ans; les plus jeunes enregistrent des scores plutôt moyens.

Genre et degré de motivation

Les sujets de sexe masculin et ceux de sexe féminin ont sensiblement le même degré de connaissance de la tradition orale; en effet. les moyennes sont 12 et 11.78, respectivement. Ce constat contredit l'idée commune selon laquelle les sujets féminins connaissent mieux la tradition orale que leurs homologues masculins.

Lieu de naissance et degré de motivation

Les sujets issus du milieu urbain sont sensiblement plus motivés par la connaissance de la tradition orale que ceux issus du milieu rural; en effet, les premiers enregistrent une moyenne générale de 12.1 alors que ceux nés à la campagne enregistrent une moyenne de 11.3, ce qui fait une différence significative de 0.8. Le tableau suivant livre le détail selon les genres:

Genre	**Ville**	**Campagne**
Conte	02.7	03.2
Proverbe	03.9	03.7
Chanson	04.7	04.2
Recherche	00.8	00.2
Transmission	12.1	11.3

Ces résultats infirment l'idée selon laquelle la tradition orale ferait partie de la culture rurale et que par conséquent les ruraux connaîtraient mieux la tradition orale et seraient plus motivés que les citadins pour la connaître et la transmettre à leurs enfants.

Langue et degré de motivation

Les résultats concernant le degré de motivation pour la tradition orale en fonction de la langue maternelle des sujets révèlent que les sujets arabophones connaissent mieux la tradition orale que les amazighophones parce qu'ils sont apparemment plus motivés. En effet, les deux catégories enregistrent respectivement les moyennes suivantes: 12.6 et 11.2. Cependant, en affinant l'analyse, on se rend compte que les sujets amazighophones plurilingues ont un degré de motivation supérieur à celui des arabophones plurilingues; les moyennes respectives sont 2.4 et 2.2. Ces derniers résultats sont apparemment en contradiction avec les précédents. Ils sont en effet à l'opposé du bon sens selon lequel les sujets amazighophones maîtriseraient mieux la tradition orale que les arabophones parce qu'ils baigneraient en quelque sorte naturellement dans la logosphère. Ces résultats sont en eux-mêmes intrigants.

Milieu social et degré de motivation

Le tableau suivant présente les scores moyens réalisés par les sujets de chacune des trois classes socioprofessionnelles retenues:

Genre	**Classe populaire**	**Classe moyenne**	**Classe supérieure**
Contes	04.3	03.8	03.6
Proverbes	04.5	04.2	03.9
Chanson	04.8	04.4	04.2
Ouvrages	00.2	00.4	01.2
Transmission	13.8	12.8	12.9

Nous remarquons ici, d'une part, que les sujets appartenant à la classe populaire enregistrent les meilleures moyennes et, d'autre part, que les sujets issus de la classe supérieure ont une moyenne générale légèrement supérieure à celles des sujets de la classe moyenne.

Lieu d'apprentissage et degré de motivation

Selon les réponses à la question 16: « Où avez-vous appris la tradition orale ? », les sujets se répartissent de la façon suivante:

Lieu de transmission	%
Ville	43.3
Campagne	35.5
Ville et campagne	20.0
Sans réponse	01.2

Concernant le degré de motivation de chacune des trois catégories. les résultats montrent que les sujets ayant appris la tradition orale en milieu rural la connaissent mieux que ceux qui l'ont reçue en milieu urbain; les scores moyens sont respectivement 12.3 et 11.4. Il est à noter que le score moyen des sujets déclarant qu'ils ont appris la tradition orale aussi bien en ville qu'à la campagne est supérieur aux précédents puisqu'il est de 12.6. Ce résultat semble vouloir dire que la tradition orale se transmet aussi bien en milieu rural qu'en milieu urbain.

Initiateur et degré de motivation

Concernant l'agent initiateur à la tradition orale objet de la question 16: "Qui vous a appris la tradition orale ?", les sujets ont fourni des réponses qui montrent que l'agent transmetteur par excellence est l'élément féminin. En témoignent les pourcentages suivants:

Agent transmetteur	%
Grand-mère paternelle	22.2
Mère	18.8
Grand-mère maternelle	17.7
Père	10.0
Frère /sœur	00.0

Les sujets initiés à la tradition orale par la mère ou la grand-mère enregistrent le meilleur score (13/18) alors que ceux qui déclarent avoir appris la tradition orale par eux-mêmes ont le score le plus faible (5/18); il est à noter également que la transmission ne se fait pas entre frères et sœurs. Ces résultats montrent que la transmission de la tradition orale se fait de façon privilégiée par les ascendants de sexe féminin. En outre, la famille, comme environnement culturel, constitue le principal espace de transmission de la tradition orale.

Représentations de la tradition orale

Le système de représentations que les sujets ont de la tradition orale est saisi à partir des réponses fournies aux questions portant sur la valeur accordée à la tradition orale (Q 6), l'utilité de sa collecte (Q 7), les aspects qui y sont appréciés (Q 8), sa transmission aux jeunes (Q 9) et enfin les dangers auxquels elle est exposée (Q 10).

Valeur accordée à la tradition orale

La question 6 est ainsi formulée : "Quelle valeur accordez-vous à la tradition orale ?". La pertinence de cette question réside dans le fait qu'elle a pour objet la saisie du degré de motivation que les sujets ont pour la tradition orale. En d'autres termes, il s'agit de savoir si la tradition orale constitue une valeur centrale pour les sujets.

Les résultats obtenus à ce sujet sont donnés en pourcentage dans le tableau suivant:

Valeur	%	**Score**
Grande	33.3	12.1
Moyenne	63.3	11.9
Sans	06.6	08.6

Le tableau suivant livre les scores moyens réalisés par les sujets en fonction de leur lieu de naissance, leur sexe, leur classe sociale et leur âge:

Variables		**Score**
Lieu de naissance	Rural	02.3
	Urbain	02.2
Sexe	Masculin	02.2
	Féminin	02.3
Classe	Populaire	02.3
	Moyenne	02.2
	Supérieure	02.3
Age	-19 ans	02.1
	19-24 ans	02.3
	25-30 ans	02.3

II apparaît ainsi que les sujets accordent une valeur certaine à la tradition orale, ce qui signifie qu'ils en ont une représentation positive. En effet, en considérant le score total enregistré par les sujets, l'on se rend compte que la valeur accordée à la tradition orale augmente proportionnellement au score, de telle sorte que les sujets qui considèrent que la tradition orale a une grande valeur enregistrent le meilleur score et inversement. Cette dernière

constatation est corroborée par les résultats du croisement des variables indépendantes avec la variable "valeur".

Considérons à présent les résultats de l'analyse qualitative des représentations que les sujets ont de la tradition orale en mettant en lumière ce qu'ils pensent de sa collecte, des aspects qui la constituent, de sa transmission et des dangers réels ou supposés qui la menacent.

Utilité de la collecte de la tradition orale

A la question (Q7) : "Pensez-vous qu'il est utile de collecter et d'archiver la tradition orale ? les sujets ont répondu massivement par l'affirmative (80%). L'intérêt de cette question est de permettre de saisir sur un plan qualitatif la nature de la représentation qu'ils ont de la tradition orale. L'analyse du contenu des réponses fournies à cette question permet d'en dresser la liste ordonnée de la façon suivante:

Représentations positives

Selon les réponses recueillies, il convient de collecter la tradition orale afin de la préserver parce qu'elle représente: l'identité culturelle nationale, le patrimoine national, l'image de la culture et de la pensée des ancêtres, le reflet de la tradition marocaine, la culture populaire, le lien entre le passé et le présent, la somme d'expériences servant à guider la jeunesse, l'épanouissement de l'esprit, la spécificité et l'authenticité marocaines, le garant contre l'invasion de la culture occidentale et enfin, c'est un apport à la connaissance en tant que source documentaire à valeur historique.

Représentations négatives

A l'inverse, les sujets qui sont contre la collecte de la tradition orale estiment, d'une part, qu'elle est inutile parce que c'est la culture d'un passé révolu et, d'autre part, parce qu'il s'agit d'une culture abâtardie par le charlatanisme et l'irrationnel. Par conséquent, selon ce point de vue, l'intérêt qu'on pourrait accorder à la tradition orale est « une perte de temps ».

Aspects appréciés dans la tradition orale

La question 8 ainsi libellée : « Qu'est-ce que vous appréciez dans la tradition orale? » vise à apprécier les aspects valorisés dans la tradition orale, notamment la langue, le style et le contenu. L'intérêt de cette question est de permettre de saisir la nature de la sensibilité à la tradition: s'agit-il d'une jouissance esthétique, d'un intérêt pour la rhétorique ou encore d'un intérêt pour la connaissance scientifique ou pour le contenu culturel ? Les réponses fournies par les sujets se présentent ainsi :

Aspect	%
Langue	03.3
Style	08.8
Contenu	23.3
Langue + style	05.5
Langue + contenu	10.0
Style+contenu	27.7
Langue + style + contenu	16.6
Néant	04.4

Il appert ainsi que les jeunes se représentent la tradition orale à la fois comme un objet littéraire et un médium de connaissance. Remarquons aussi qu'ils n'accordent qu'un intérêt limité à la tradition orale en tant qu'expression linguistique, ce qui voudrait dire que le véhicule langagier, en l'occurrence l'arabe dialectal et l'amazighe, ne constitue pas un élément important dans leur système de représentation, tout au moins en tant que composante de la tradition orale.

Transmission de la tradition orale à la jeunesse

La question (Q 9) : "Pensez-vous que la tradition orale doive être transmise aux jeunes ?" vise à permettre de savoir si les jeunes considèrent la tradition comme une valeur centrale dans leur *habitus* culturel et digne d'être transmise à la jeunesse, En d'autres termes, si la tradition orale représente la culture du passé, éventuellement celle du présent, peut-on considérer qu'elle doive constituer une part de la culture marocaine de demain? Si oui les jeunes générations sont-elles convaincues de l'importance de la tradition orale au point de la transmettre à leurs enfants dans le but d'assurer sa préservation ?

La forte proportion des sujets ayant répondu « oui » à cette question (77.7%) indique que les sujets sont convaincus de la nécessité de transmettre la tradition orale aux jeunes. A la sous-question « Pourquoi ? », ils ont fourni des réponses relativement précises et nuancées:

(i) Les réponses qui connotent une représentation positive quant à la fonction symbolique de la transmission de la tradition orale sont inventoriées comme suit: la transmission de la tradition orale façonne l'esprit de la jeunesse ; dote la jeunesse d'un capital culturel appréciable ; garantit la condition de sa propre pérennité ; assure le lien avec les racines culturelles ; fait prendre conscience à la jeunesse du passé de sa communauté ; assurer à la jeunesse un ancrage dans le processus d'ouverture sur le monde extérieur.

(ii) Quant aux sujets qui déclarent être défavorables à la transmission de la tradition orale, ils fournissent les arguments suivants: la tradition orale est une futilité, elle ne présente pas d'intérêt pour les jeunes parce qu'elle ne reflète pas la culture moderne; par conséquent, la transmettre ne présente aucun intérêt.

Dangers qui menacent la tradition orale

La tradition orale, en tant que culture patrimoniale, est généralement considérée comme menacée de disparition; il est donc

intéressant de savoir dans quelle mesure ce sentiment est partagé par les jeunes. La question 10 « Quels sont, d'après vous, les dangers qui menacent la tradition orale marocaine ? » est une question ouverte qui vise à permettre aux sujets d'énoncer leur point de vue sur les périls qui mettent en danger la tradition orale.

Les réponses fournies reflètent l'imaginaire culturel des sujets, notamment la représentation qu'ils se font du contact des cultures. Les principaux dangers pressentis sont :

(i) l'invasion des cultures médiatiques, en l'occurrence américaine et nippone ;
(ii) l'école en tant que véhicule de la culture dominante ;
(iii) les loisirs modernes comme la télévision, les cassettes audio, les cassettes audiovisuelles, les jeux vidéo, etc. ;
(iv) la culture scientifique ;
(v) l'imitation des modes culturelles occidentales ;
(vi) la négligence générale de la tradition orale aussi bien par l'État que par les anciennes générations et aussi par la jeunesse elle-même ;
(vii) la dénaturation du contenu. de la langue et du style suite à l'arabisation de l'enseignement et de la vie publique ;
(viii) la diction et l'élocution défectueuses des récitants ;
(ix) l'insuffisance de la documentation en matière de tradition orale ;
(x) l'insuffisance de la recherche scientifique sur la tradition orale ;
(xi) la superficialité du contenu et la pauvreté de style de la tradition.

En conclusion, il appert que la présentation des résultats des analyses quantitative et qualitative montre que les jeunes ont un comportement favorable à de la tradition orale et de sa transmission; ils manifestent notamment un degré de motivation appréciable et des représentations positives.

Discussion et interprétation

Dans ce second volet de l'analyse, nous examinerons, les précédents résultats à la lumière de l'hypothèse de travail postulée

et qui s'énonce comme suit: *en raison de leur position particulière dans la société qui en fait a priori un segment plus sensible au changement que d'autres, un groupe moteur en quelque sorte, les jeunes ont peu d'intérêt pour la tradition orale et pour la culture traditionnelle en général*. Il est intéressant de constater que cette hypothèse se trouve infirmée par les résultats de l'analyse empirique. Dans cette section, nous discuterons les cinq hypothèses secondaires qui découlent de l'hypothèse générale.

Hypothèse 1. Les jeunes ont une connaissance appréciable de la tradition orale

A l'inverse de cette hypothèse, les jeunes qui constituent l'échantillon enquêté ont une assez bonne connaissance de la tradition orale même s'ils privilégient la chanson et le proverbe au détriment du conte, en faisant preuve d'une ignorance quasi totale de la recherche scientifique. Ces résultats peuvent s'expliquer par :

(i) Le degré d'exposition: les jeunes écoutent plus souvent la chanson que le conte, notamment à travers de puissants supports comme la télévision et la radio. C'est le résultat de l'emprise de la culture de "la vidéosphère" sur la jeunesse au détriment de la culture du livre.

(*ii*) *Le caractère ludique*: la chanson et le proverbe ont un caractère ludique plus marqué que le conte. L'individu est en quelque sorte dans un état de réceptivité passive qui ne nécessite ni attention ni effort soutenus d'autant plus que le laps de temps où il y est exposé est court.

(iii) La mémorisation: la chanson et le proverbe se mémorisent plus facilement que le conte parce qu'ils suscitent l'adhésion "instantanée" du sujet, qui fredonne l'air ou le refrain, et intériorise les assonances du proverbe.

Le fait qu'une très faible proportion de sujets seulement ait été en mesure de citer des ouvrages consacrés à la tradition orale signifie que la connaissance qu'ils en ont est une connaissance en quelque sorte informelle et ludique. Ceci veut dire aussi que l'intérêt pour la tradition

orale en tant qu'objet scientifique demeure limité puisque l'agent de transmission est essentiellement un agent analphabète, la grand-mère ou la mère et le lieu de transmission l'environnement familial, lieu de l'informel par excellence.

Hypothèse 2: Les jeunes ont une représentation positive de la tradition orale

Il apparaît aussi d'après les résultats que la majorité des sujets apprécie la tradition orale, souhaite qu'elle soit collectée et archivée, transmise aux jeunes générations et regrettent qu'elle soit en danger de disparition. Les jeunes ont ainsi une attitude favorable à la tradition orale et en ont une représentation méliorative, notamment lorsqu'ils déclarent que la tradition orale constitue un support de l'identité culturelle. un véhicule du patrimoine et un ancrage culturel contre l'aliénation à la culture étrangère, notamment occidentale. Que pourrait signifier cette attitude ? Plusieurs éléments d'interprétation peuvent être mis à contribution:

L'emprise de la culture traditionnelle sur la jeunesse

Cette emprise se manifeste dans l'esprit conventionnel. Ce fait avait déjà été observé parmi la jeunesse rurale des années1960, notamment le sens de la famille, qui reste un cadre sécurisant, l'autorité du père, la position de la femme et le mariage (cf. P. Pascon et M. Bentahar, 1969). Il semble que les mêmes valeurs ont encore cours parmi les jeunes des années1990. en matière de perception de la famille, de la religion, du mariage et de la polygamie aussi bien qu'en matière de perception de soi et de l'autre (v. Bourqia et al., 1995).

L'instrumentalisation de la culture de l'école

Les jeunes ont une conception purement instrumentale de la culture reçue à l'école et à l'université, dans la mesure où cette culture se réduit à un instrument permettant d'acquérir des habiletés techniques en vue d'avoir un métier (le diplôme pour l'emploi). Les fondements épistémiques de cette culture ne sont pas incorporés à

l'*habitus* culturel des jeunes. En d'autres termes, les valeurs qui accompagnent la formation scolaire ne sont pas assimilées au point de contribuer à changer le comportement des jeunes. En conséquence. la culture de l'école influe peu sur le système de représentation des jeunes en termes de savoir et de savoir-être, elle se réduit à un savoir-faire.

Hypothèse 3: La tradition orale n'est pas l'apanage de la société rurale

Les résultats de l'analyse ont révélé également qu'il n'y a pas de différence significative entre les sujets ruraux ou d'origine rurale et les sujets citadins puisque le score réalisé par les deux groupes est sensiblement le même, celui du second groupe est même légèrement supérieur à celui du premier. Peut-on alors continuer à affirmer que la tradition orale est par excellence une culture rurale ? Au vu des résultats de l'enquête l'on ne peut que répondre par la négative. Comment expliquer cet apparent paradoxe?

"La citadinité" comme fait socioculturel, est un phéno-mène relativement marginal dans la société marocaine, même si la population urbaine est désormais supérieure à la population rurale; elle représente en effet 61.17 % de la population globale selon l'estimation de 2017 faite par le Haut Commissariat au Plan. La société marocaine est culturellement marquée par la ruralité du fait de l'impact de l'exode rural, même si c'est la culture des groupes citadins d'origine andalouse qui prédomine dans le champ formel de la production symbolique. En conséquence, on peut affirmer que la culture traditionnelle est aussi forte en ville qu'à la campagne. En cultivant le paradoxe, on dira alors que l'on assiste avec l'exode rural massif à la ruralisation de la société urbaine.

En effet, malgré la déstructuration de la société rurale suite à la faillite de sa base économique et sociale, la ruralité ne dépérit pas en tant que fait culturel, elle est relayée par l'exode rural; elle s'adapte au milieu urbain, persiste à travailler la conscience et l'esprit des migrants et continue de reproduire les schèmes culturels du terroir

rural en terreau urbain. Aussi n'est-il pas surprenant de voir fleurir dans les studios de Casablanca la chanson rurale ni resurgir dans la pratique sociale des néo-citadins des proverbes ruraux... Dès lors, on comprend que les jeunes soient attachés à la tradition orale.

Hypothèse 4 : La tradition orale est un trait distinctif de la culture féminine

II apparaît à travers les résultats de la présente enquête que la tradition orale n'est pas l'apanage des sujets de sexe féminin. En effet, les sujets des deux sexes se départagent aussi bien en ce qui concerne le degré de motivation pour la tradition orale que pour ce qui est de la représentation qu'ils en ont. Cette conclusion infirme ainsi l'hypothèse qui postule que les filles connaissent et apprécient mieux la tradition orale que les garçons. Il est souvent affirmé que la tradition orale appartient au monde féminin et qu'elle constitue essentiellement une culture féminine. Ce sont en effet les femmes qui sont traditionnellement les dépositaires et les « transmettrices » de la tradition orale dans le cadre de l'éducation culturelle des enfants lors des veillées familiales (v. Basset, 1920 ; Lacoste-Dujardin, 1970). Cette constatation ressort également de l'analyse effectuée ici-même puisque les sujets déclarent en majorité que ce sont les grands-mères et les mères qui transmettent le plus souvent la tradition orale.

Pourquoi en est-il ainsi ?

Rappelons que dans la société traditionnelle, où comme on le sait le degré de scolarisation est faible, l'éducation de l'enfant revient essentiellement à la femme, il est donc naturel qu'elle transmette sa culture à sa progéniture. Or cette culture ne peut s'inscrire raisonnablement que dans la tradition orale, d'autant que le taux d'analphabétisme au féminin est de 41.9%, selon les résultats du recensement de 2014. Même dans les milieux où la scolarisation est importante, ce qui est *a priori* le cas des sujets qui ont fait l'objet de l'enquête, la prime éducation de l'enfant est assurée par la femme, en l'occurrence la mère et/ ou la grand-mère.

Si la tradition orale est transmise surtout par la femme, les bénéficiaires de cette culture sont cependant autant les filles que les garçons. Par exemple, lorsque nous avons eu à travailler sur le conte, les personnes ressources auprès de qui nous avons collecté mon corpus étaient exclusivement des mâles (v. Boukous, 1977). Ceci signifie que le garçon est aussi attentif à cette culture que la fille, qu'il se l'approprie autant qu'elle et qu'il est en mesure d'en être le dépositaire et l'agent de transmission.

La jeunesse: quel modèle culturel ?

En conclusion de leur enquête sur la jeunesse rurale de la fin des années 1960. P. Pascon et M. Bentahar (*idem*, p. 284) écrivent:

> *Aujourd'hui l'extraordinaire croissance de la population au cours des dernières décennies fait que sa moitié a moins de vingt ans: c'est la partie la plus instruite, la plus ouverte aux informations, la moins tenue par les acquis économiques ou sociaux, la plus libérée des croyances et des obscurités, la plus libre en somme de croire que seules les idées créent des obligations et que tout le concert des lois, de règles, de causalités économiques ou autres ne sont que fatras accumulés par l'histoire et des coutumes rétrogrades. Il se trouve en même temps que cette jeunesse des temps nouveaux est la partie de la population qui est intellectuellement la mieux adaptée aux exigences techniques du monde moderne.*

Trois décennies plus tard, en conclusion de leur enquête sur les valeurs et les stratégies des étudiants marocains. Bourqia et al. (*idem*, p. 111) portent un jugement décapant sur la culture de la jeunesse universitaire:

> *En somme, ce qui caractérise la jeunesse estudiantine marocaine est l'absence d'une culture et d'un code estudiantins. Le groupe social que sont les étudiants serait a priori producteur d'une sous-culture qui fonctionnerait parfois comme une contre-culture. Celle-ci les distinguerait et leur donnerait une place de choix dans la société. Or l'attitude des étudiants marocains concernant les valeurs exprime l'absence d'une telle contre-culture et la présence d'un bricolage qui puise ses codes dans les différents réservoirs des normes prônées par la société.*

Nous sommes ainsi en présence de deux appréciations opposées au sujet de la vision de la jeunesse. D'un côté, une vision optimiste faisant des jeunes une force potentielle de progrès par son nombre, son instruction, son dynamisme et son ouverture sur le monde moderne. Face à l'inertie et la tradition des adultes rétrogrades, cupides et paresseux, les jeunes représentent un groupe social porteur d'une culture nouvelle, celle du changement et du progrès. Pascon et Bentahar (*idem*, p. 286-87) s'avancent au point de considérer la jeunesse comme la clé du développement:

> *Il est certain que la solution du sous-développement est d'utiliser l'incroyable poussée de désirs, de passions, d'espérance d'hommes jeunes de plus en plus libérés pour construire enfin un monde habitable et délivré de ses vieilles angoisses.*

De l'autre côté, avec Bourqia et al. (*idem*), nous avons une vision pessimiste qui constate que la jeunesse est devenue un réservoir de sous-culture cultivant le bricolage et la débrouille sans autre perspective utopique que l'intégrisme religieux. L'image qui se dégage est que la jeunesse est profondément marquée par la crise, déçue par l'université, dépendante matériellement et affectivement des parents et soucieuse d'observer les préceptes de la religion. Il s'agit en outre d'une jeunesse qui opte en majorité pour le *hijab* et la polygamie, se défie des partis politiques, privilégie l'identité religieuse et aspire à l'émigration.

La présente étude, centrée sur un aspect particulier de *l'habitus* culturel de la jeunesse, en l'occurrence le degré de motivation pour la tradition orale et la nature de la représentation qu'elle en a, contribue à nuancer l'hypothèse de départ. En effet, les résultats obtenus révèlent que les jeunes connaissent la tradition orale et l'intègrent à leur système de référence en l'inscrivant plus dans la logique d'une identité culturelle patrimoniale que dans celle de son appropriation en tant qu'objet scientifique. L'on ainsi en quelque sorte l'image d'une jeunesse qui s'e ressource dans une identité culturelle patrimoniale.

Conclusions

A constater que la jeunesse connaît bien la tradition orale, adopte une attitude positive et incorpore une représentation favorable, on comprend dès lors qu'elle puisse constituer un vivier favorable à l'emprise de la culture traditionnelle sinon traditionaliste et conservatrice. En effet, le souci de cette jeunesse semble être la quête de l'identité, la volonté d'opérer des ancrages dans les référents traditionnels du passé et du patrimoine. On interprète généralement cette quête comme l'indicateur d'une attitude favorable à l'intégrisme religieux. Or, c'est méconnaître le rejet dogmatique aussi bien des *salafistes* que des *islamistes* de la tradition orale et en général de la culture populaire assimilées l'une et l'autre au charlatanisme et aux *bida'* ou innovations illicites.

Cette conclusion semble s'inscrire résolument à rencontre de l'hypothèse postulée au début de cette étude et qui présuppose que la jeunesse est par essence inscrite dans un processus de changement qui l'habilite à produire une contre-culture. L'infirmation de cette hypothèse s'explique par plusieurs facteurs, dont les principaux pourraient être là crise pluridimensionnelle que traverse la société dans son ensemble et notamment la jeunesse, le rejet des utopies volontaristes représentées par les différentes variantes du modèle révolutionnaire, le refus du modèle occidental fondé sur le libéralisme sauvage, l'attrait pour l'idéologie patrimonialiste, etc.

L'invalidation de l'hypothèse de départ peut également s'expliquer par les limites méthodologiques du travail effectué ici, notamment le fait que l'enquête a insuffisamment touché les sujets issus de la classe supérieure et formés à l'étranger ou dans les instituts et les grandes écoles qui recrutent dans ce milieu. Du fait de leur formation académique et de la qualité de leur environnement familial, on pourrait s'attendre à ce que ces sujets fussent plus enclins que les autres à délaisser la tradition orale et à s'approprier la culture moderne. Peut-on dire que le modèle de société qui semble aller de pair avec les valeurs véhiculées généralement par la tradition orale s'ancre nécessairement dans la logique de "l'illusion identitaire" (Bayart, 1996) plutôt que dans celle d'un nouveau paradigme sociétal

généré par la rupture culturelle? Serait-ce que la société marocaine a développé des mécanismes de résistance tels que l'école et les médias ont échoué à inculquer à la jeunesse cette culture supposée universelle et imposée par l'échange inégal des produits symboliques entre le Nord et le Sud? Le rétablissement de l'échange équitable passe nécessairement par le développement des expressions culturelles périphériques dans le cadre des industries créatives. C'est une condition *sine qua non* du développement durable en tant que levier de la durabilité même de la culture et du bien-être de ses producteurs.

Culture, développement et durabilité

En hommage à
Aziz Belal (1932-1982)

Problématique

La culture périphérique a souvent fait l'objet d'une compréhension ambivalente et "folklorisante". Certains consi-dèrent les expressions de la culture immatérielle, les arts et les lettres, notamment les arts de la parole (le chant), et la littérature orale (poésie, conte, etc.) comme des formes primitives et élémentaires. D'autres dénient aux productions de l'art-artisanat comme le tapis, le bijou toute valeur esthétique. D'autres encore placent la culture sur un piédestal qui en fait un fétiche auréolé échappant à une approche objective, celle du marché. Cette compréhension est remise en cause aujourd'hui à la fois sur le plan scientifique et sur le plan politique. Sur le plan scientifique l'anthropologie culturelle. les sciences du langage et du texte montrent que la littérature amazighe, par exemple, est d'une grande richesse aussi bien sur le plan formel que sur celui du contenu, qu'il s'agisse des expressions littéraires orales ou des expressions écrites. Sur le plan politique, la culture amazighe est reconnue par la Constitution marocaine (1er juillet 2011) comme faisant partie intégrante de la diversité culturelle qui marque la culture nationale. Elle en est même le socle historique.

Le processus de revitalisation de la culture amazighe portée par la créativité de ses producteurs et de ses acteurs et légitimée par les dispositions constitutionnelles implique un engagement de l'Etat et de la société dans l'assurance des conditions de sa pérennisation. Parmi ces conditions, le développement durable occupe une place centrale. Ce constat est à présent largement établi par l'UNESCO depuis le Sommet de Mexico en 1982, la Convention de 2005, et le Congrès international de Hangzhou en 2013. Suite à quoi, ce constat a fait l'objet d'une implémentation dans les politiques publiques des Etats aux niveaux national, régional et local. Au Maroc, le rapport du

Ministère de la culture (2014) et les rapports de la société civile (v. *Racines*, novembre 2014) reflètent l'intérêt accordé à la culture comme levier de développement. En matière de théorie du développement, il y a lieu ici de rappeler la contribution pionnière d'A. Belal (1979) qui a démontré l'importance des facteurs culturels dans tout projet de développement endogène.

Quelques notions

Pour la clarté de l'analyse qui sera développée ci-après, il est utile d'essayer de définir les notions à employer, notamment "la culture", "le développement", la relation entre "culture" et "développement" et les enjeux qu'implique cette relation.

Sur la notion de « culture »

Nous retiendrons ici de la notion de « culture » la définition que l'UNESCO en donne :

> *La culture, dans son sens le plus large, est considérée comme étant l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances.*
> Source : Déclaration de Mexico sur les politiques culturelles. Conférence mondiale sur les politiques culturelles. Mexico City. 26 juillet - 6 août 1982.

En reformulant cette définition, nous dirons que la culture est l'ensemble des mœurs, des traditions, des croyances, des valeurs intellectuelles, spirituelles et affectives, des normes formelles et informelles influençant la façon de percevoir et d'agir sur le monde, caractérisant un groupe particulier de personne et souvent lié à un espace géographique et/ou à un groupe social. La culture offre aussi une dimension éthique au développement humain. Selon la Convention sur la diversité des expressions culturelles de l'UNESCO (2OO1), la diversité culturelle est considérée comme un "patrimoine de l'humanité". Selon l'UNESCO, "La culture crée un monde riche et

varié qui élargit les choix possibles, nourrit les capacités et les valeurs humaines, et est donc un ressort fondamental du développement durable des communautés, des peuples et des nations". La diversité culturelle est donc une grande richesse pour les individus et les sociétés. La protection, la promotion et le maintien de la diversité culturelle sont, en outre, une condition essentielle pour un développement durable au bénéfice des générations présentes et futures.

Sur la base de la définition de l'UNESCO, nous considérerons que la production culturelle amazighe comprend les éléments de la culture matérielle et les éléments de la culture immatérielle. Les expressions culturelles amazighes sont d'une grande diversité et dune grande richesse par leurs formes et leurs motifs. Les expressions de la culture matérielle les plus connues sont portées par l'architecture, notamment les *kasbahs*. les *ksours*, le patrimoine socio-économique représenté par les *igoudars* du sud-est et du sud-ouest marocain et l'*agdal* (Ait Hamza, 2012) ; les objets de l'art-artisanat comme la poterie féminine du nord et masculine du sud-est, les bijoux des régions du Rif, du Moyen-Atlas, du Haut-Atlas, de l'Anti-Atlas, du sud-est et du sud-ouest, la sculpture sur bois de la région du Haut-Atlas. le tapis zemmour, glaoua, taznakht (IRCAM, *Arts et architecture amazighes du Maroc*, 2011), les arts plastiques émergents (Azdoud. 2012); les costumes féminins et masculins des différentes régions (Rabaté & Sorber, 2007), les modes de vie nomade, transhumants et sédentaires (Skounti, 2012), les savoir-faire sous-jacents aux techniques de gestion des ressources, notamment l'eau, la terre, les récoltes, le bétail, etc. (*Asinag*, 2012). Les modalités de gestion des ressources sont formalisées à travers les dispositions du droit coutumier (v. Al-Milki, 2011).

Les expressions de la culture immatérielle sont, quant à elles, attestées dans les œuvres de littérature orale et écrite (poésie et prose), des arts de la parole (chanson : *aghennnij* du Rif, *izli* du Maroc central et du sud-est, *imourig* du sud-ouest) (H. Basset, 1920), les expressions corporelles (danse : *ahidous* du Maroc central et du sud-est, *ah̲wach* du sud-ouest, *bouḍar* du nord-est). Les principales valeurs véhiculées par la culture amazighe sont : la solidarité (*tiwizi)*

taḍa (v. Belghazi. 2009)), la confiance (*awal*), le respect (*udm*), la démocratie (*ljmaât*), la spiritualité (*timzguida, zzawit, moussem*), la thésaurisation et l'épargne (*igherm, tasraft*), la sacralité de la vie humaine (le droit coutumier ignore la peine de mort), le pragmatisme socio-économique (le droit coutumier privilégie les peines sous forme d'amendes. de compensations matérielles, etc.).

On aura remarqué qu'il est ici question de « culture amazighe » et non d' « identité amazighe ». La notion d'identité est souvent conçue comme une entité essentialiste, absolue et fermée à la dynamique du changement lors même que la culture comme patrimoine, croyances, valeurs et conduites sociales, est traversée par le changement. L'approche adoptée dans ce papier veut éviter les amalgames et les pièges du discours identitaire qui magnifie parfois le communautarisme sous-tendu par une vision passéiste et nostalgique. De même, le parti pris qui est le notre ici est celui d'une approche historiciste qui envisage la « question amazighe » comme le produit d'un moment déterminé de l'histoire de la communauté amazighe. Cette approche fait de la culture amazighe une question fondamentalement sociopolitique dont la gestion saine se fait dans le cadre des dispositions constitutionnelles et des instruments internationaux en matière de droits humains. C'est-à-dire dans l'optique d'une compréhension systémique faisant la part de l'impact des facteurs externes du déterminisme social objectif et celui des facteurs endogènes liés à la conscientisation communautaire (v. Chraïbi, 2013). C'est une approche résolument ancrée dans la modernité et orientée vers le futur et le destin commun.

Sur la notion de « développement »

La conception classique fait du développement le résultat de la production des biens matériels dans les secteurs primaire, secondaire et tertiaire. Les pays à forte production de biens sont dits « développés » et les autres « sous-développés » ou par euphémisme « en voie de développement ». Cette conception a montré que la croissance économique n'est pas synonyme de bien-être, de partage des richesses, de satisfaction des besoins des populations en biens de

consommation, en biens culturels, en éducation, en santé publique, etc.

Les limites de cette conception « économiste » du développement ont conduit à sa mise en cause et à l'adoption d'autres conceptions en termes de développement humain, de développement durable, de développement politique, d'économie solidaire, etc. En effet, comme l'a montré l'échec des projets menés depuis les années 1970, le développement n'est pas synonyme de la seule croissance économique. Il est un moyen d'accéder à une existence intellectuelle, affective, morale et spirituelle satisfaisante; comme tel, le développement est indivisible de la culture. Le renforcement de la prise en compte de la culture dans les projets de développement durable est un objectif qui a débuté dans le cadre de la *Décennie mondiale pour le développement culturel* (1988-1998). Depuis, des progrès ont été accomplis grâce à un cadre normatif d'ensemble et des outils de démonstration comme les statistiques culturelles, les inventaires, la cartographie nationale et régionale des ressources culturelles. La culture, comme moyen d'atténuer la pauvreté et de favoriser l'inclusion et la cohésion sociales, apparaît au niveau du développement autocentré, de la participation des locaux, de l'inclusion et de la cohésion sociales, sources de solidarité, de la promotion de l'égalité des sexes avec la primauté du pouvoir à donner aux femmes. C'est précisément cette conception du développement qui est retenue ici.

En définitive, nous dirons, à la suite du *Sommet de la Terre à Rio*, tenu 1992 sous l'égide des Nations unies, que le développement durable est un développement qui répond aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures à répondre aux leurs. En adaptant les termes de la *Déclaration de Hangzhou* (2013), nous ajouterons que le développement durable repose sur quatre piliers : l'économie, l'écologie, la société et la culture, lesquels piliers en font ainsi un développement économiquement efficace, socia-lement équitable, écologiquement soutenable et culturellement viable.

Sur les rapports entre culture et développement

Il est à signaler que dès le début des années 1990, une réflexion parallèle est amorcée par l'UNESCO sur le thème de la culture et du développement, notamment dans le *Rapport Pérez de Cuellar*, *Notre diversité créatrice*, de la *Commission mondiale de la culture et du développement* (1996) et dans la *Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle* (2001). Progressivement, la dimension culturelle est devenue un élément central des discours sur le développement durable, Mme Irina Bokova, Directrice générale de l'UNESCO souligne, dans l'un de ses messages, que la culture est « un moteur du développement tiré par la croissance du secteur de la culture et des industries créatives ainsi que par les retombées de la sauvegarde du patrimoine culturel matériel et immatériel ». Dans le cas de la culture amazighe, la promotion de cette dernière ne saurait être durable sans son inscription dans des projets de développement intégré à l'échelle nationale, régionale et locale.

Dans le discours politique, la culture serait un puissant facteur de créativité, de qualité de vie et d'innovation qui favoriserait la croissance et l'emploi. En figurant au cœur des priorités de tous les ordres de pouvoir, la culture pourrait être bénéfique pour l'accès à la connaissance, à l'amélioration des espaces urbains et ruraux, et à l'intégration sociale. Ainsi donc, les politiques publiques de développement durable accompagneraient-elles les initiatives des communautés locales et prendraient-elles en compte les attentes, sans cesse croissantes des citoyens qui, de mieux en mieux informés et de plus en plus sensibilisés, considèrent les contributions de la culture comme faisant partie intégrante de leur qualité de vie, notamment par l'intégration de la culture dans une démarche territoriale de développement durable, comme l'annonce le *Projet de régionalisation avancée* (2011).

Le défi à relever par la société civile et par les communautés villageoises est de convaincre décideurs politiques locaux, nationaux et internationaux, d'intégrer les principes de la diversité culturelle et les valeurs du pluralisme culturel dans l'ensemble des politiques, des mécanismes et des pratiques publiques, *via* notamment des

partenariats public/privé. Il s'agit d'ancrer la culture dans toutes les politiques de développement, qu'elles concernent l'éducation communautaire, le tourisme écoculturel, la communication, la santé, l'environnement et de soutenir le développement du secteur culturel par le biais des industries créatives (*Racines*, *idem,* 2014). Il faut ici rappeler les conclusions et les recommandations du *Congrès international de Hangzhou* ayant porté sur la thématique «La culture : clé du développement durable» et organisé à Hangzhou, en Chine Populaire, du 15 au 17 mai 2013. Il s'agit du premier congrès international spécifiquement consacré aux liens entre la culture et le développement durable organisé par l'UNESCO depuis la *Conférence de Stockholm* en 1998. Le Congrès a accueilli le premier forum mondial de discussion sur le rôle de la culture dans le développement durable en vue de la préparation du « cadre de développement au-delà de 2015 », avec la partici-pation de la communauté internationale et des principaux acteurs internationaux.

Sur les enjeux de la dialectique de la culture et du développement

Aujourd'hui, il est admis que la culture fait partie du développement durable. Mieux, la culture est le quatrième pilier du développement durable aux côtés de l'économie, du social et de l'environnement. L'expérience montre que les ressources culturelles d'une communauté peuvent être transformées en richesse économique en promouvant le caractère unique de l'identité, les traditions, les produits culturels et les services d'une région dans le sens où ils génèrent emplois et salaires. Les expériences menées par la société civile dans certaines régions du Maroc sont tout à fait encourageantes, notamment les coopératives autour de l'arganier et ses dérivés dans le Souss et de l'olivier dans le Saïs, le pré-Rif, le tourisme écologique dans le sud-est et dans l'Atlas, le chameau et ses produits dans les provinces du sud, etc. Ces expériences démontrent la capacité des communautés de miser sur la conservation des biens culturels, de promouvoir les activités culturelles, le savoir traditionnel et les compétences développées par l'Homme à travers l'adaptation à l'environnement. Ce sont là des moyens efficaces pour

renforcer le développement durable et le capital social des communautés.

Les populations des régions amazighophones sont considérées parmi les plus pauvres du royaume, ainsi que l'indique la *Carte de la pauvreté et de la précarité* de la Banque Mondiale relayée par le Haut Commissariat au Plan (2004). C'est pourquoi elles s'investissent dans le capital culturel, qui est un atout dans la lutte pour l'atténuation de la pauvreté. A vrai dire, les territoires amazighophones ne sont pas nécessairement les plus pauvres. Le sous-sol regorge de minerais précieux mais ce sont les sociétés minières qui en profitent ; les sols produisent des richesses non négligeables comme le cèdre dans le Moyen Atlas et les sous-produits de l'arganier et des figues de Barbarie sont aujourd'hui vendus à prix d'or mais ce ne sont pas les populations autochtones qui en tirent des bénéfices; de même, les ressources hydriques de l'Atlas profitent surtout aux plaines et aux cités. On voit, par ces exemples, comment les produits de la culture matérielle ne font pas l'objet d'une économie solidaire et que, concrètement, leur commercialisation ne contribue pas significativement à l'amélioration du bien-être des populations rurales amazighophones ; d'ailleurs, c'est aussi quasiment le cas des différentes régions du pays.

La prise en compte de la culture rend possible le développement quand les projets acceptent et reconnaissent le contexte local et les particularités du lieu et de la communauté, à travers l'utilisation attentive des ressources culturelles, des connaissances et des savoir-faire locaux. Soutenir la culture, comme le préconisent le *Ministère de la culture et l'Association Racines*, signifie également donner un rôle actif aux membres de la communauté pour gérer leur avenir et sortir des affres de la pauvreté. Partout dans les communautés précarisées, le constat de l'état des lieux des relations de la culture et de la pauvreté et un examen de leur interaction constante permettent de montrer que la culture demeure l'une des matrices essentielles du développement humain durable. Les experts internationaux, notamment de l'ONU, du PNUD, de l'OCDE, de l'UNESCO, et de la *Banque Mondiale* en conviennent tous.

La pauvreté se présente avant tout comme l'expression d'un manque, d'un dénuement, comme l'absence ou l'insuffisance de ressources d'abord matérielles comme la nourriture, le vêtement, l'habitation, ou l'argent nécessaire pour s'en procurer. Parallèlement, elle est souvent aussi le résultat de l'absence ou de l'insuffisance des ressources immatérielles comme l'éducation, la considération sociale, l'isolement ou une certaine forme d'exclusion de la société. Ce phénomène est largement attesté parmi les communautés vivant dans la pauvreté et la précarité à travers le monde. Dans de nombreux pays, les femmes et les hommes deviennent plus pauvres parce qu'ils ne se reconnaissent plus dans leur propre culture mais pire, ils ne connaissent plus leur culture comme le montre un examen rapide de deux notions: le *respect* et la *solidarité*. En des temps encore relativement récents et dans de nombreuses communautés, chaque soir, le chef de famille réunissait les siens, non pas pour suivre un film à la télévision, mais pour échanger, apprendre aux jeunes à donner du sens à chaque parole qu'ils auraient à prononcer. Il leur était enseigné à la fois l'art de parler et celui de convaincre, de penser juste et vrai en respectant une hiérarchie de prise de parole et chaque nouvelle leçon acquise était mise en pratique au sein du groupe, de manière récurrente mais organisée dans une vision cohérente afin que ne se perde un enseignement basé sur le respect de l'individu, de sa place et de son rôle au sein du groupe. Les communautés villageoises de l'Atlas vivant dans l'enclavement et la précarité connaissent sensiblement la même situation. Elles sont des exemples vivants du hiatus existant entre l'évolution de l'environnement économique, social et culturel, et la demande sociale, et l'offre publique en matière de bien-être, d'éducation, de santé et de développement durable en général.

Le projet « Maroc culture, Stratégie 2020 », conçu par le Ministère de la culture en 2014, offre en théorie, des possibilités intéressantes pour l'inclusion de la culture dans le développement, notamment s'il est décliné en plan d'actions dans le cadre de la régionalisation. Investir dans une culture dynamique et dans des secteurs créatifs favorise la revitalisation des économies locales dans des zones riches en héritage et en industries créatrices. En plus d'un

tourisme riche par les potentialités patrimoniales, certaines régions peuvent posséder des institutions artistiques et culturelles prospères telles que les musées, les spectacles, les festivals culturels faisant appel aux ressources locales en particulier. Ainsi les industries culturelles et de création peuvent-elles offrir des opportunités plus grandes de gagner leur vie à des groupes marginalisés dans des domaines tels que le tourisme culturel, les produits du terroir, l'artisanat et le spectacle. Les industries créatrices et culturelles sont l'un des secteurs les plus dynamiques et en expansion rapide au sein de l'économie globale avec une progression généralisée. Il s'agit là de ce que pourrait être une contribution considérable à l'économie nationale si l'on prenait en compte toutes les activités informelles et non commerciales relatives à la culture.

Régionalisation et développement culturel

Le développement culturel peut avoir pour cadre l'environnement local, régional et local mais il est indéniable que le cadre le plus approprié, après l'échec de la centralisation et de la concentration des projets de développement, est bien l'environnement régional qui constitue une réalité humaine, culturelle et économique. Dans ce sens, le roi Mohammed VI a nommé en 2010 la *Commission Consultative de la Régionalisation (CCR)* en lui confiant la mission suivante: "Nous invitons la *Commission* à s'attacher à mettre au point un modèle maroco-marocain de régionalisation issu des spécificités de notre pays»; ladite commission a rendu son rapport en 2011, année de la promulgation de la nouvelle constitution. En partant du fait que le rapport de la commission est un corpus qui se prête naturellement à une analyse discursive, nous voudrions discuter la teneur du projet présenté par la CCR, notamment ce qui concerne la prise en compte de la dimension culturelle dans l'identité régionale et territoriale. Tout d'abord, nous préciserons que le rapport comporte un certain nombre de points forts qui dénotent une technicité certaine et beaucoup de sérieux et de professionnalisme. Nous retiendrons, tout d'abord, les fondements qui structurent le rapport. Le projet de régionalisation proposé par la CCR repose essentiellement sur des

considérations politiques en termes de démocratisation de la gouvernance au niveau central et territorial. Il se fonde également sur les impératifs économiques en termes de développement intégré et sur l'équilibre à instaurer en matière de régulation des rapports entre l'Etat et les régions. Nous soulignons, enfin, que sur la base de ces considérations générales, il a été proposé un découpage régional qui se distingue des découpages antérieurs. Ce découpage, qui obéit à certaines considérations, est discuté ici et là à juste raison.

Les fondements qui ont été retenus dans l'élaboration de le *Rapport* sont des fondements, certes pertinents quant à la configuration et à la gestion territoriale, mais ce sont des fondements insuffisants pour rendre compte de la réalité sociale, culturelle et patrimoniale du pays. Nous voudrions discuter la vision qui fonde le *Rapport* en partant des prémices suivantes: d'abord, à notre sens, il n'y a point de démocratie territoriale sans prise en compte de l'identité historique et patrimoniale des territoires. Nous entendons par "patrimoine" à la fois le patrimoine matériel et immatériel. Il ne peut y avoir de développement territorial sans l'intégration de la dimension culturelle des régions. De même, il ne peut y avoir de projet de développement sans la prise en compte des facteurs du développement humain. Enfin, on ne peut prétendre faire du développement humain sans la prise en charge de la dimension symbolique de l'Homme car ce dernier, faut-il le rappeler, est une entité multidimensionnelle qu'il faut capturer dans sa globalité. Or, le projet proposé par la CCR occulte les aspects culturels de la régionalisation ou les appréhende sous une forme peu appropriée. Pour illustrer ce constat, nous citerons ce qui est avancé à la page 7, alinéa m : "Le modèle de régionalisation avancée ne résulte pas d'un quelconque accommodement avec des particularismes ethniques culturels ou confessionnels plus ou moins exacerbés".

L'on se demandera, à juste titre, ce que la *Commission* entend par « les particularismes exacerbés ». S'il s'agit des revendications culturelles d'une partie de la société civile, on ne devrait pas établir un lien de causalité entre l'expression d'un attachement du citoyen à sa culture dans ses spécificités, la volonté de promotion de la diversité culturelle, avec « l'exacerbation des particularismes », ou

encore ce que certains appellent avec effroi « les dérives du communautarisme ». La *Commission* ne semble pas établir de distinction entre la revendication des droits linguistiques et culturels légitimes et leur promotion dans le cadre de la régionalisation, et l'expression des relents de l'ethnisme et du relativisme culturel. L'enjeu de la nécessaire distinction est la préservation et la promotion de la diversité culturelle et linguistique qui est la résultante du développement historique et anthropologique du notre pays. Telle est la conviction des promoteurs de la *Convention de l'UNESCO* de 2005.

Le parti pris de la *Commission* s'explique, à notre sens, par une appréhension erronée de l'identité plurielle du Maroc, identité historiquement fondée sur la pluralité de ses éléments constitutifs. Il dénote également l'occultation de l'apport de l'anthropologie culturelle à la connaissance de la formation de la société marocaine. Le parti pris risque ainsi d'être interprété comme une prise de position idéologique qui conçoit toute spécificité culturelle et/ou linguistique comme une source de danger pour l'unité nationale. Ce parti pris pourrait être expliqué par la conviction que le modèle universel idéal est le modèle de l'Etat nation à la manière jacobine. Enfin, le projet présenté est sourd aux attentes et aux demandes sociales en matière de démocratie culturelle et linguistique exprimées par la société civile, comme si l'expression de ces attentes ne pouvait être qu' « exacerbée ». Une attention soutenue aurait dû être accordée aux travaux académiques réalisés dans les domaines de l'histoire culturelle, de la sociologie, notamment les travaux de Paul Pascon sur la *composité* de la société marocaine, de l'anthropologie culturelle, de la géographie humaine et même de l'économie à la manière d'Aziz Belal (1979), qui a procédé à la critique de l'approche développementiste, en mettant en exergue notamment son impasse et les errements de l'économisme réducteur. Ces travaux ont excellemment analysé la diversité des pratiques culturelles, leur richesse et leur centralité dans le système de valeurs des groupes et des communautés.

A la lumière de ces prémices, nous considérons que le *Rapport* de la CCR se caractérise par un réductionnisme qui le conduit à

sacrifier la dimension sociale et culturelle de la régionalisation. De plus, le *Rapport* risque d'être dépassé par les dispositions constitutionnelles et par les nouvelles perspectives ouvertes par les discours du Chef de l'Etat, notamment celui du 9 mars et celui du 17 juin 2011, des discours dans lesquels le Souverain nous invite à penser avec audace et dans les nouveaux paradigmes du Maroc de demain. Ledit *Rapport* risque également d'être dépassé par le mouvement social qui aspire à un Maroc nouveau du fait de la dominance de la vision développementiste classique et des comportements politiques timorés voués à l'échec. Pour s'en convaincre, nous renvoyons aux grandes lignes du *Rapport* exposées aux pages 3 à 5, au *concept normatif* et au *principe directeur* déclinés aux pages 31 et 34.

Le projet soumis par la CCR est un projet politiquement non correct dans la mesure où il n'a pas assimilé le contexte politique constitutionnel et ses tenants et aboutissants. Afin d'illustrer le référentiel politique du projet de régionalisation, nous voulons rappeler la vision et les orientations déclinées dans les discours du Souverain relatifs à la régionalisation :

> *Nous voyons dans la régionalisation aussi l'avènement d'une administration déconcentrée, de proximité, gérée par des élites régionales ; ainsi que l'éclosion des particularismes culturels dont la diversité constitue une source d'enrichissement pour la nation Marocaine. Nous sommes convaincu que la démocratie ne consiste pas seulement à réaliser l'égalité dans un état-nation, de droit, uni ; mais elle requiert également un substratum culturel qui illustre le respect de la diversité des particularismes culturels régionaux en offrant à ceux-ci un espace de nature à en assurer la continuité, la créativité et la diversité qui forgent harmonieusement l'unité nationale.*
> Discours du Trône du 30 juillet 2001
>
> *Chaque région recèle d'importantes potentialités et d'atouts naturels urbanistiques et culturels.*
> Discours d'Agadir du 12 décembre 2006.
>
> *La réussite de la régionalisation passe par l'adoption d'un découpage efficient propre à favoriser l'émergence de régions économiquement et*

> *géographiquement complémentaires et socialement et culturellement harmonieuses.*
> Discours de Marrakech du 6 novembre 2008.
>
> *La régionalisation élargie doit être la confirmation démocratique de la singularité du Maroc, riche par la diversité de ses affluents culturels et de ses atouts spatiaux, le tout se fondant en une identité nationale unique et singulière.*
> Discours du 3 janvier 2010.

Le premier fondement de la réforme constitutionnelle globale est décliné comme suit :

> *La consécration constitutionnelle de la pluralité de l'identité marocaine unie et riche de la diversité de ses affluents, et au cœur de laquelle figure l'amazighité, patrimoine commun de tous les Marocains, sans exclusive.*
> Discours du 9 mars 2011.

Le constat de l'écart entre les orientations royales accordant toute son importance à la dimension culturelle des régions, d'une part, et l'arrière-plan apolitique du *Rapport de la Commission consultative de la régionalisation*, d'autre part, donne lieu aux hypothèses suivantes:

(i) La Commission, n'ayant pas bénéficié d'un cadrage orienté par la ligne politique de l'Etat, a travaillé sur la base des orientations propres au contexte politique antérieur à celui du projet de constitution alors en cours ;
(ii) La Commission a travaillé dans la logique technocratique en fournissant un projet à recadrer ultérieurement par l'Etat sur le plan politique;
(iii) La Commission, ayant jugé qu'en l'absence de dispositions constitutionnelles réglementant le projet de régionalisation, elle ne pouvait anticiper sur ces dispositions encore en gestation au niveau de l'Etat.

Toujours est-il qu'à sa publication, le *Rapport* de la CCR s'est trouvé en contradiction avec la philosophie de la Constitution promulguée la même année; c'est ce qui expliquerait, entre autres facteurs politiques, économiques, de gouvernance, que le projet de "régionalisation avancée" n'est toujours pas mis en œuvre.

Il appert ainsi qu'au regard des questions évoquées ci-dessus, il y a le risque majeur que ce projet soit en porte-à-faux par rapport aux développements récents qui marquent la dynamique politique au Maroc. Pire, il y a le risque que le fondement épistémique sur lequel repose le projet, à savoir que les particularismes culturels sont dangereux pour l'unité de la nation et que, en conséquence, il convient d'en débarrasser le projet de régionalisation, soit un fondement en contradiction avec la nouvelle Constitution qui reconnaît la diversité qui caractérise la culture nationale et qui officialise la langue amazighe. Pour sortir du modèle préconisé par la CCR dans le projet de "régionalisation avancée", des principes alternatifs peuvent être suggérés comme leviers stratégiques pour réussir la réforme de la régionalisation au Maroc :

(i) la prise en compte des fondements historiques, culturels et linguistiques qui configurent l'identité nationale plurielle, ces fondements sont déclinés dans le *Rapport du cinquantenaire* ; corrélativement, l'exclusion de ces fondements risque de déstructurer les régions en y créant des dysharmonies irréparables ;

(ii) la conformité aux droits humains, dans leur universalité, leur complémentarité et leur indivisibilité, à savoir les droits civils, économiques, culturels et linguistiques. Dans ce sens, nous renvoyons au *Pacte international des droits économiques, sociaux et culturels*, à la *Convention de l'UNESCO sur la promotion de la diversité culturelle*, à la *Déclaration de Barcelone sur les droits linguistiques* et à la *Déclaration de Fribourg sur les droits culturels* ;

(iii) l'ancrage des choix et des orientations démocratiques dans lesquels s'inscrit le projet d'un Maroc « uni dans sa diversité » ; et enfin

(iv) l'intégration du développement culturel dans le développement économique et, partant, l'articulation des dimensions économique, sociale et culturelle dans un projet intégré et véritablement avancé de régionalisation.

Dans le cadre des principes précédemment évoqués, nous sommes dans un paradigme qui devrait considérablement enrichir le modèle sur lequel se base le projet de régionalisation telle que la conçoit la CCR. Il faudrait être conscient aussi que si ce projet était considéré comme un projet d'autonomie régionale avancée et s'il n'intégrait par la dimension culturelle dans sa diversité et dans son ampleur, alors il ne serait ni attractif ni crédible ni viable. Il ne resterait à l'évidence que le modèle concurrent, celui de l'autonomie régionale proposé aux populations sahraouies du Sud, et qui pourrait offrir aux régions amazighophones, par exemple, les conditions d'épanouissement de la diversité culturelle.

La prise en compte des précédents principes vise à donner une identité culturelle aux régions dans le cadre d'un projet de régionalisation intégré, sachant que les marques culturelles des régions - et là nous ne parlons pas de spécificités ni d'« ethnisme» - ne constituent en rien un facteur handicapant quant à l'unité de la nation, à la cohésion de la société et au développement du pays ; bien au contraire, ce sont des facteurs adjuvants et des leviers stratégiques nécessaires à la réussite du projet de régionalisation avancée. Dans cette perspective, il va de soi que le découpage proposé par la CCR (nous renvoyons à deux cas problématiques, celui de la région Tanger-Al Hoceima et celui de la région Béni Mellal-Khénifra) ne répond pas aux exigences constitutionnelles de la préservation et de la promotion des expressions culturelles et linguistiques nationales dans leur territoire naturel, à savoir des régions ayant une personnalité culturelle historique, des régions qui gèrent de manière démocratique leurs ressources matérielles et symboliques dans l'unité, la cohésion et la solidarité.

Conclusion

La *Commission Mondiale pour la Culture et le Développement* affirme que la culture est la source du progrès humain et de la créativité ; à ce titre, elle doit être promue afin qu'elle se développe pour le bien-être de l'humanité. Le genre humain sait, instinctivement, que maintenir un lien avec le caractère unique de son environnement historique et naturel, aux côtés de la langue, de la musique, de l'art et de la littérature qui l'accompagnent tout au long de sa vie, est fondamental pour son bien-être spirituel et pour donner un sens à sa vie. Faut-il rappeler que la culture donne une valeur intrinsèque à toute communauté, quelle que soit sa place dans l'indice du développement humain. La culture est assurément un facteur primordial d'inclusion et de cohésion sociales, sources de soli-darité. La cohésion sociale crée les conditions d'intervention du développement tandis que les approches culturelles favorisent la promotion de l'inclusion, de l'équité et de la diversité en reconnaissant et en protégeant les valeurs culturelles comme ressources de grande importance.

Dans cette optique générale, et par ses diverses expressions à travers les savoirs, les savoir-faire et les savoir-être locaux, et aussi par la dynamique sociale qui porte sa créativité, la culture marocaine ne peut que bénéficier d'une approche fondée sur le respect et la promotion de la diversité culturelle reconnue par la Constitution du Maroc et son implémentation dans le cadre de la régionalisation. En outre, cette approche centrée sur les Droits de l'homme facilite le dialogue interculturel, prévient les conflits et protège les droits des groupes marginalisés, au sein de la communauté nationale, créant ainsi les conditions optimales pour la réalisation des objectifs de développement humain et durable. Enfin, les expressions culturelles amazighes envisagées comme secteurs d'activité –incluant le patrimoine matériel et immatériel et les industries créatives afférentes- sont en elles-mêmes un puissant vecteur de développement, avec des impacts sociocommunau-taires, économiques et environnementaux considérables en termes de valorisation du capital culturel et immatériel national, à la condition aussi que la transmission des savoirs et des savoir-faire

communautaires implique les nouvelles générations et soit intégrée à la dynamique de la créativité et de la modernisation. Sortir de la précarité est ainsi le garant de la cohésion sociale à travers la solidarité des citoyens et la reconnaissance de leur appartenance collective à un projet social moderniste.

Vers une modernité humanisée

En hommage à
Abdallah Laroui (1933-)

Problématique

On entend généralement par "projet moderne" un modèle de société fondé sur le progrès des sciences et des arts, progrès censé libérer l'humain de la souffrance et de l'aliénation. On impulse ainsi le développement des forces productives en vue d'une domination-exploitation des phénomènes naturels par la science et la technique. Les philosophes et les scientifiques modernes croyaient que ce développement du savoir et de la technologie devait nécessairement produire une amélioration des conditions sociales et politiques de l'humanité. Le "projet moderne" est donc à la fois philosophique, scientifique et sociopolitique.

Le syndrome de la "modernité" traverse les sociétés périphériques sur les plans vertical et horizontal depuis le choc frontal avec l'Occident et les représentations qu'en ont ces sociétés, notamment l'armement, la technique, l'industrie, le mode de vie, etc. C'est pourquoi l'accès à la "modernité" constitue aujourd'hui l'enjeu majeur de l'évolution historique des communautés et des sociétés. Mais la "modernité" comme concept ou notion demeure équivoque. Selon Jean-Marc Piotte (2001), les clés permettant de comprendre les différences culturelles entre la modernité et les périodes qui l'ont précédée sont : la liberté individuelle, l'égalité entre les individus, la raison au service de la passion, le travail plutôt que la sagesse, l'honneur et la prière, l'amour et non la reproduction, le marché plutôt que la communauté, un nouveau type d'État ou la démocratie représentative, la nation plutôt que la religion ; la religion comme affaire privée. Pour reprendre les termes de Baudrillard *(*v. *Encyclopédie Universalis)*, la modernité est un mode de civilisation

caractéristique, qui s'oppose au mode de la tradition , c'est-à-dire à toutes les autres cultures antérieures ou traditionnelles ; la pensée individualiste et rationaliste moderne (de Descartes et de la philosophie des Lumières) sont les fondements philosophiques et politiques de la modernité; la modernité deviendra un mode de vie, après avoir été d'abord une idée liée au progrès; le progrès continuel des sciences et des techniques et la division rationnelle du travail industriel introduisent dans la vie sociale une dimension de changement permanent; avec la croissance démographique, la concentration urbaine, le développement des communications, la modernité devient une pratique sociale et mode de vie articulé sur le changement, l'innovation, mais aussi sur l'inquiétude, l'instabilité, la mobilisation continuelle, la subjectivité mouvante, la tension, la crise. La modernité va susciter à tous les niveaux une esthétique de rupture, de créativité individuelle, d'innovation partout marquée par le phénomène sociologique de l'avant-garde et par la destruction toujours plus poussée des formes traditionnelles; la tradition vivait de continuité et de transcendance réelle.

La modernité, ayant inauguré la rupture et le discontinu, s'est refermée sur un nouveau cycle, elle a perdu l'impulsion idéologique de la raison et du progrès et se confond de plus en plus avec le jeu formel du changement. Même ses mythes se retournent contre elle, celui de la technique, jadis triomphal, est aujourd'hui source de menaces. Les idéaux, les valeurs humaines qu'elle s'était donnée lui échappent : elle se caractérise de plus en plus par la *transcendance abstraite de tous les pouvoirs*. La liberté y est formelle, le peuple y devient *masse* et la culture *mode*. Après avoir été une dynamique du progrès, la modernité devient lentement "un activisme du bien-être". Son mythe recouvre l'abstraction grandissante de la vie politique et sociale, sous laquelle elle se réduit peu à peu à n'être qu'une *culture de la quotidienneté*. Face à ces paradoxes, les sociétés périphériques sont perplexes et se posent la question de savoir si la modernité, objectivement hors d'atteinte, n'est pas un piège dans les rets duquel se débattent vainement les sociétés occidentales.

Modernité "affaire occidentale"?

En suivant de près V. Citot (2005), nous dirons que s'il est vrai que la modernité, qui a été historiquement un événement interne à l'histoire occidentale, a en réalité une portée universelle et que tous les hommes, d'Occident ou d'ailleurs, aspirent à cette modernité qu'il s'agira de définir. Ethnocentrisme ? Oui et non. Oui, dans la mesure où nous pensons que les valeurs de la modernité telles qu'elles sont apparues dans l'Europe des XV^{e}, XVI^{e}, XVII^{e} et XVIII^{e} siècles sont en droit "exportables" à toute société. Non, dans la mesure où il s'agit là moins d'une illusion ethnocentrique par projection et généralisation d'un préjugé culturel non interrogé, que d'une thèse réfléchie et assumée. En occident, bien des penseurs ont cherché à ressaisir *l'esprit de la modernité* d'une façon synthétique, et l'ont caractérisé, non sans raison, comme une entreprise individuelle et sociale de libération par rapport aux diverses tutelles qui maintenaient l'humanité dans un état d'hétéronomie, à savoir la tutelle spirituelle, morale et scientifique de l'Église, la tutelle politique et économique de la monarchie, la tutelle esthétique des Anciens, la tutelle sociale et psychologique de la famille patriarcale, etc. L'esprit de la modernité est un esprit d'affranchissement, de libération, d'autonomisation. *La modernité apparaît ainsi comme la possibilité historique de la liberté.* D'abord, l'œuvre d'une poignée d'érudits florentins du XV^{e} siècle, l'esprit moderne gagne petit à petit toute l'Europe, puis s'élargit à toutes les institutions avant de gagner les mentalités et les mœurs. Parti d'Europe occidentale, cet esprit singulier s'exporte au Nouveau Monde (qui déclare peu après, et en toute logique, son indépendance), et depuis peu, avec plus ou moins de bonheur et le plus souvent encore très partiellement, tend à se généraliser à la surface du globe. Cette mondialisation des valeurs de la modernité occidentale est un fait historique. La liberté est l'esprit même de la modernité, mais la liberté en général n'est pas propre à l'Occident moderne. En un sens, la question de la liberté se pose depuis que l'homme existe, s'il est vrai que son humanité est moins une nature dont il hérite qu'une possibilité et une responsabilité. La culture apparaît comme une libération collective de l'homme par rapport aux impératifs de la nature, et la singularité individuelle entend se

libérer à son tour de ce collectif, dont les normes transcendantes le placent dans une posture d'hétéronomie. L'affirmation de l'individualité face aux normes et aux exigences supra-individuelles sera l'une des caractéristiques de la modernité. L'individu entend exercer sa pensée et son esprit critique, il veut exprimer sa sensibilité propre, par-delà les dogmes et canons de la société à laquelle il appartient. L'individualisme ainsi compris n'implique aucune désocialisation ou repli sur soi égoïste. L'autonomie individuelle ne vise pas l'atomisation du tissu social, mais cherche seulement une forme de socialisation compatible avec le respect de la liberté individuelle. La démocratie moderne et le droit moderne seront une figure de ce compromis. La culture qui soumet l'individu ne comporte rien d'universel. En dernière instance, cette culture qui élève l'esprit et qui ménage pour l'individu un accès à l'universel, elle procède toujours du travail d'individus singuliers, travail qu'une société a fini par s'approprier sous la forme d'une culture collective et que d'autres individus auront à s'approprier à leur tour pour y participer et pour l'enrichir. « C'est toujours dans l'individu que l'Humanité se retrouve », écrivait le philosophe Alain, la société aura donc pour rôle d'éveiller l'individu à son humanité, par la transmission d'une culture qui le révèle à lui-même, car comme l'écrit V. Citot :" L'individu livré à lui-même est bêtise, la société qui met l'individu à son service plutôt que de se mettre au sien est barbarie".

La raison est le moyen de cette liberté et de cette autonomie participative. La modernité, qui n'a pas inventé cette forme de liberté, l'a reprise et l'a conjuguée à une autre; elle ne fait que réactiver une tradition, prenant ce qu'il y a de meilleur en elle, abandonnant le reste. La modernité est donc l'affirmation de l'individu : de la légitimité de sa libre disposition de lui-même, ainsi que de sa possibilité de participer au genre humain universel. Les hommes sont donc égaux de ce point de vue; l'égalité est une conséquence de ce que l'on a appelé la liberté universaliste. Pour avoir le loisir de l'universel, il faut pouvoir jouir de conditions d'existence favorables; il faut s'être rendu au préalable indépendant, donc libre au second sens. C'est pourquoi l'égalité de principe des

hommes doit, pour être effective, se doubler d'une égalité matérielle minimale. Cette égalité doit donc être reconnue et encouragée; elle l'a d'abord été au plan juridique avec les textes fondamentaux des *Déclarations* américaine et française à la fin du XVIII^{e} siècle. Les mouvements socialistes du XIX^{e} siècle ont ensuite réclamé son effectivité sociale : passer d'une égalité formelle juridique et politique à une égalité matérielle et sociale. L'histoire du XX^{e} siècle, si déplorable par ailleurs, a permis une réalisation partielle mais substantielle de cette égalité au sein des pays développés. Nous retrouvons là une notion fondamentale de la modernité : la croyance au progrès historique. L'important, en réalité, n'étant pas d'y croire, mais d'en assumer le projet; ce qui définit la modernité n'est pas tant la croyance au Progrès que le projet d'un avenir meilleur. L'idée de progrès est née, précisément, d'une réflexion par l'homme sur sa condition historique; cette idée attendra encore un bon siècle pour se clarifier, sous l'influence des progrès scientifiques décisifs du XVI^{e} et du XVII^{e} siècle. La modernité est donc une invitation pour l'homme à prendre son destin en charge, c'est-à-dire à forcer le temps à travailler pour lui. Ainsi que l'écrit V. Citot (idem):

> *La modernité est donc au total la prise de conscience par l'homme de sa liberté - au double sens de liberté universaliste et de liberté individualiste - et l'engagement à réaliser cette liberté dans l'effectivité de l'existence sociale, par la reconnaissance de l'égalité des hommes et par le projet historique de la mettre en œuvre.*

La modernité scientifique participe du "projet moderne" en ce que l'ensemble des révolutions dans le domaine du savoir est corrélé à la modernité telle que définie : il s'agit bien d'une rationalisation des phénomènes naturels et d'un accès élargi pour l'homme à des vérités universelles. La rigueur de la méthode expérimentale, en particulier, marque un tournant décisif dans cette prise de possession par l'homme des secrets de la nature. Grâce au progrès, l'homme pourra devenir «maître et possesseur de la nature »; cette formule de Descartes traduit bien la foi en la science et en l'avenir; elle sera le symbole du prométhéisme moderne, de l'idée que l'humanité, par son savoir et sa technique, ne pourra qu'accroître indéfiniment sa

puissance sur les choses. Le prométhéisme est de ce point de vue un humanisme.

La pensée moderne est politique dans ses principes et dans sa genèse; une pensée politique est moderne quand elle pose l'homme au principe de l'organisation politique, et non plus l'idée d'une volonté divine. Pour les modernes, l'ordre naturel et l'ordre divin ne peuvent définir l'ordre politique; le politique est une affaire humaine, culturelle. Il revient aux hommes de définir eux-mêmes les règles de leur vie commune, sans se soumettre à un modèle onto-théologique. Or, si c'est l'entente des individus qui fonde l'organisation politique, si celle-ci n'est plus inscrite nulle part dans la nature, dans le ciel des vérités éternelles ou dans l'entendement divin, "c'est qu'elle procède de la libre régulation interindividuelle"; autrement dit, la liberté de contracter avec ses semblables devient le nouveau principe politique. Cette liberté du contrat devra, en toute logique, évoluer en une liberté de contracter pour garantir sa liberté. En d'autres termes, le contrat politique deviendra une façon rationnelle et volontaire de garantir la liberté individuelle comme aspiration naturelle de l'homme. La liberté naturelle se voit ainsi garantie par un contrat issu de cette même liberté; "la modernité consiste ainsi à se représenter l'organisation politique comme un fait de culture, émané de la libre entente des individus". Ainsi donc, il n'y a plus de hiérarchie *politique* naturelle ou prédéterminée : tout est à construire. De là la contestation par les modernes de l'organisation politique de leur temps : il est "naturel" à l'homme de choisir librement son régime politique en vertu du caractère intrinsèquement culturel de tout régime politique en général. Les individus souscrivent un pacte social dont la fin est de garantir leur liberté individuelle. Autrement dit, toute loi qui tend à nier cette liberté essentielle sera nulle en tant que telle, anti-contractuelle. Il n'est pas possible de renoncer librement à sa liberté, la fin de toute organisation politique sera de préserver et d'étendre cette liberté. Et pour être sûr que le pouvoir politique n'abuse pas de son pouvoir, on introduit la séparation des pouvoirs "législatifs", "exécutifs" et "fédératif". Pour "les postmodernes" au contraire, la liberté est d'abord et avant tout la liberté que les citoyens peuvent faire valoir

contre l'État, contre son omnipotence et son ingérence dans les affaires privées. On passe d'une conception "holiste" à une conception "individualiste" de l'organisation politique; le "holisme" consiste à penser la primauté du tout sur les parties, c'est-à-dire à rogner sur les libertés individuelles pour le bénéfice commun. L'individualisme, au contraire, pose l'irréductibilité de droits individuels et leur primauté sur toute velléité totalitaire du pouvoir central. Parallèlement aux bouleversements sociaux et économiques, et les précédant même en grande partie, des révolutions politiques vont donner une figure nouvelle à la modernité qui était surtout jusque-là de l'ordre des idées et de la culture. C'est l'avènement de la démocratie et du droit individualiste moderne; les citoyens américains puis français se dotent d'une Constitution à l'image qu'ils se font de leur liberté, une liberté individuelle. On reconnaît aux individus des droits "inaliénables et sacrés" : l'État ne pourra plus intervenir dans la sphère privée, qui relève de la seule autorité de l'individu sur lui-même. Liberté de penser, de croire ou de ne pas croire, de circuler, de s'exprimer, de jouir de sa propriété privée, etc.

Avatars du "projet moderne"

La modernité, en tant que projet humain global, est questionnée tant par les philosophes, les politologues, les économistes que par les artistes. Définie jadis comme une rupture avec la tradition, la "modernité" a vu le courant "postmoderne" postuler un déclin des grands principes de la période moderne, notamment la raison, l'individu, et le progrès. En privilégiant le culte du présent et l'individualisme narcissique, "le label postmoderne » aurait lui-même « épuisé ses capacités à exprimer le monde qui s'annonce » (Gilles Lipovetsky, 2004). Cette remise en cause récurrente depuis la fin du XX^{e} siècle conduit certains intellectuels de la "périphérie" à revenir à la charge en tentant de concevoir une troisième voie entre la "tradition" et la "modernité", celle du "concordisme" entre les deux pôles jugés extrêmes. D'aucuns considèrent que "le projet moderne" est hors d'atteinte pour les sociétés périphériques tant les prérequis épistémiques y font défaut, à savoir l'émergence de la liberté individuelle, la force de la raison contre la tradition, la sécularisation

et l'importance de la société, l'adhésion aux valeurs scientifiques et techniques, et l'intérêt pour la politique démocratique. La "modernisation" est prônée pour tenter d'intégrer certains valeurs de la "modernité" dans les sociétés locales pour construire une "société à l'occidentale" mais, à défaut d'être "une voie paradigmatique structurante", elle a servi l'oligarchie locale avec son aile politique et son aile économique, une oligarchie qui a "récupéré" les richesses générées à travers l'Etat, l'entreprise et la bureaucratie. Le "projet social, moderne et démocratique" s'est ainsi mué en "stratégies de développement durable" aux méandres incertaines qui ont failli à leur objectif déclaré, à savoir construire un "projet moderne" basé sur le renouvellement du mode de division et d'organisation du travail social et de redistribution équitable de la richesse créée.

Le fait de reposer la problématique du rapport entre la "tradition" et la "modernité" démontre qu'après plus de quatre décennies de développement et de certitude affichées, nous ne sommes plus convaincus de la nécessité de l'évolution de la société traditionnelle vers la modernité telle qu'elle a été pratiquée dans les pays occidentaux. Les recherches effectuées depuis plusieurs années au niveau des institutions du système des Nations Unies et notamment à l'Unesco répondent au même souci et a pour objectif de chercher des voies différentes afin de mettre l'homme et sa culture au centre des préoccupations dans une nouvelle approche de développement. Les modèles de développement dits "modernes", qui mettent l'accent sur 1'économisme, le productivisme et le technicisme ont ainsi été abandonnés au bénéfice d'un développement engendré de l'intérieur qui prend en compte les véritables besoins humains et sociaux, et les aspirations des populations. Dans ce développement endogène les pays en développement revendiquent le respect de leur identité culturelle face à 1'ethnocentrisme et l'évolutionnisme culturel de la pensée occidentale, ce qui exige nécessairement une approche systé-mique du phénomène culturel dans ses dimensions symbo-lique, créatrice, sociale et développementale.

Au Maroc, conceptualisé et performé par des individualités appartenant à l'élite intellectuelle, le discours de la modernité

s'adresse avant tout à l'intellect, même quand il a des velléités politiques; sa force réside dans l'analyse critique du patrimoine culturel et l'option pour l'ouverture sur le progrès, mais son impact sur l'affect est limité et sa *force perlocutionnaire* sur les allocutaires faible. C'est en cela que le discours intellectualiste est décroché eu égard aux attentes des masses plus sensibles à la résurgence des discours déjà vécus et entendus, et plus prédisposées à recevoir le discours traditionaliste (v. M. Kably, 1989). C'est pourquoi le discours de la "modernité" accorde une place de choix à l'intellectuel. Ce dernier, en effet, se voit assigner le rôle de maître à penser de la société à laquelle il appartient; sa fonction majeure est de faire accéder cette dernière à la *conscience moderne.*

Laroui (1974) dresse une critique décapante de *l'intelligentsia* arabe qui, selon lui, épouse généralement la logique traditionaliste ou, dans une moindre mesure, adopte une approche éclectique. C'est ainsi que l'intellectuel arabe serait imperméable à la dimension historique et s'en trouverait aliéné à la fois dans le temps et dans l'espace. L'intellectuel traditionniste est aliéné par l'identification à un passé jugé glorieux et indépassable, tandis que l'intellectuel éclectique reste dépendant des procès effectués par l'Occident. Laroui condamne plus sévèrement le premier type d'aliénation:

> *Pour tout observateur objectif, la vraie aliénation est cette perte de soi dans les absolus que sont la langue, la culture, la saga du passé. L'intellectuel arabe s'y précipite allègrement, croyant ainsi prouver au plus haut point sa liberté et exprimer sa personnalité profonde. C'est là que se trouvent les chaînes intérieures qui le rivent à un présent qu'il prétend cependant refuser ; seul l'esprit historique lui permettra de s'en débarrasser. Il pourra voir alors, pour la première fois peut-être, la réalité : que ces absolus qu'il adore sont étrangers à lui, qu'il ne les intériorise, quoi qu'il en pense, que par l'analyse et la synthèse intellectuelles, c'est-à-dire par un effort volontaire et jamais par la compréhension intime et l'intuition.*
>
> (*Idem,* p. 193-194).

La crise de l'intellectuel arabe résulte du fait qu'il a depuis toujours observé une attitude mitigée à 1'égard des fondements de

la société arabe, à savoir la culture, la langue et la tradition, à l'égard de l'étouffement de la démocratie, de l'emprise de l'idéologie économiste et de l'oppression des minorités nationales. Or, jusqu'ici l'intellectuel a été incapable de transcender une telle attitude, de telles compromissions; c'est ce qui explique sa "conscience malheureuse". *L'intellectuel révolutionnaire*, généralement issu de la petite bourgeoisie, se voit alors assigner la tâche de moderniser la société en rationalisant ses structures. L'accomplissement d'une telle mission ne peut cependant se faire que si cet intellectuel se plie à certaines conditions :

(i) il ne peut émerger dans les pays arabes que par l'ouverture de ces derniers sur les progrès de l'Occident;

(ii) il doit épouser l'idéologie nationaliste et renier le romantisme et l'utopie; et

(iii) il peut changer le rapport des forces s'il parvient à mobiliser les masses en concevant un programme allant dans le sens de l'intérêt des paysans pauvres, des ouvriers et des minorités dominées.

L'on trouve sensiblement la même attitude dans la pensée de M. Al-Jâbrî (1977), pour qui l'intellectuel ne peut être que *révolutionnaire*. Selon lui, les intellectuels constituent une avant-garde sociale qui, grâce à sa culture, est capable d'analyser la situation d'exploitation dans laquelle vivent les masses populaires et les paysans pauvres, d'expliquer à ces derniers les causes de cette situation en dénonçant les bourgeois *compradores* et les féodaux qui en sont responsables. L'intellectuel est considéré par les masses comme un *père symbolique*, son image modèle; c'est pourquoi il a des responsabilités, d'abord une *responsabilité personnelle* qui lui impose une éthique exempte d'opportunisme, d'égoïsme et de déviation dans son comportement; ensuite une *responsabilité sociale*, c'est-à-dire qu'il doit vivre dans la société et non hors d'elle, de façon à saisir concrètement les conditions dans lesquelles vivent les masses. Enfin, il est responsable de l'avenir, dans le sens où il doit être un agent actif au sein des masses et le concepteur des objectifs à réaliser et des voies à suivre. Il écrit dans ce sens :

> *Il appartient à l'intellectuel de tracer la voie de la lutte révolutionnaire en vue de changer cette réalité et d'édifier les bases d'un nouvel ordre susceptible de concrétiser les espoirs et les objectifs des masses.*
> *(Idem*, p.21).

Une conception plus intellectualiste se trouve formulée dans la réflexion de Khatibi. L'intellectuel y occupe une position privilégiée en tant qu'actant symbolique en totale possession de sa liberté critique et non en tant qu'idéologue inféodé à un parti. Il est à l'écoute de son temps, en perçoit les mutations profondes; il interpelle sa communauté avec autant de clairvoyance sur ses faiblesses que sur ses forces et il se soumet à la discipline d'une éthique qui lui impose d'être cohérent avec ses idées dans son comportement social. Il écrit :

> *L'intellectuel est le récepteur et le transmetteur des signes de son époque. (...) son travail initial est d'éveiller l'esprit et d'interpeller la société et non de l'administrer. (Il) est porteur d'une liberté d'esprit continue.*
> (1993, p. 3-4, traduction de l'auteur).

L'intellectuel ne peut donc échapper à son temps, il peut y jouer le rôle de *conservateur*, de *rénovateur* ou *d'inventeur.* "L'intellectuel conservateur" est le garant de la tradition au niveau symbolique; il est le gardien du patrimoine, mais un patrimoine pétrifié, momifié et fétichisé. "L'intellectuel rénovateur" reconnaît le patrimoine à la fois comme un signe du passé et comme un legs et dont certains éléments lui appartiennent en propre et d'autres à l'universalité; ces derniers sont susceptibles d'être relus et réinterprétés, redynamisés et réinsérés dans le tissu vivant de la temporalité présente. Enfin, l'intellectuel inventeur est celui qui, confronté à des questions inédites, celles relatives aux enjeux techno-structurels de la civilisation moderne, propose des solutions originales et crée des paradigmes nouveaux dans le champ de la production symbolique (cf. Kuhn, 1970).

Une variante atypique du discours de la modernité est celle représentée par M. Elmandjra (1992). Ce dernier occupe une position

particulière dans le champ culturel dans la mesure où, tout en ayant une conscience aiguë du retard historique et de la nécessité impérieuse le la modernité, il adopte une attitude proche des thèses *réformistes.* Il soutient, en effet, l'idée selon laquelle l'Occident ne peut être pris comme étalon de la modernité, aussi critique-t-il sévèrement:

> *…les intellectuels qui croient encore dans le modèle du mimétisme de l'Occident comme s'il n'y avait qu'une seule voie pour la modernité (...). Prétendre que nous sommes obligés de faire le même chemin que l'Occident pour parvenir à la "modernité", c'est méconnaître l'Occident, la modernité et surtout nous-mêmes.*
>
> *(Idem.* p. 79*).*

Évoquant l'exemple japonais *(Ibidem),* il affirme que la modernisation doit être distinguée de "l'occidentalisation". L'Occident ne peut servir de modèle car il est imperméable à tout dialogue des cultures, ses valeurs sont fondées sur l'intérêt égoïste et la violence. En conséquence, il *faut rompre avec la duplicité de l'Occident et son ethnocentrisme négateur du pluralisme civilisationnel.* L'ère postcoloniale est celle des "guerres civilisationnelles" dont la première est celle du Golfe; cette nouvelle ère est marquée par les contradictions entre le Nord et le Sud, qui ne sont pas seulement économiques, politiques et stratégiques, mais aussi culturelles et civilisationnelles. Face à ces conflits, l'Occident subit nécessairement une crise éthique résultant de la contradiction entre, d'une part son opulence et l'indigence des peuples du Sud et, d'autre part entre le droit international tel qu'il est énoncé dans la *Charte des Nations Unies* et les droits de la personne humaine formulés dans la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*, et les faits tels qu'ils se manifestent dans la violation de ces droits dans la pratique des Etats occidentaux en général et en particulier leur violation par des secteurs de plus en plus larges de la société civile dans les pays du Nord. A l'inverse de ce que l'on dit d'Elmandjra, idéologue anti-impérialiste, ce dernier a développé une pensée de la libération fondée sur l'ouverture et le dialogue:

Les cultures sont les bases de la paix. Aucune culture, par définition, ne naît agressive ou pour combattre une autre. Et l'histoire nous a appris que quand une culture prend le pouvoir, elle essaie d'imposer son système de valeurs aux autres. C'est pourquoi il y a conflit. Mais si on respecte les règles élémentaires de la communication culturelle et de la diversité, je crois alors que les causes des conflits seront minimisées.

(Idem, Humiliation à l'ère du méga-impérialisme)

L'on voit aisément que dans le discours moderniste l'intellectuel est investi d'une mission sociale et culturelle disproportionnée à sa compétence effective et à la position objective qu'il occupe dans la société. C'est pourquoi le discours sur la responsabilité de l'intellectuel acquiert des accents dramatiques qui apparaissent dans la situation actuelle soit comme un discours caduc rappelant la conception romantique du créateur missionnaire dans la société occidentale du siècle dernier, soit comme une vision prométhéenne de l'intellectuel porteur du fardeau de l'humanité; dans les deux cas, il s'agit d'un discours naïf, décroché par rapport à la réalité ambiante, une réalité marquée par la crise de la pensée libre dans une société qui se cherche. Les transformations subies par la société depuis deux décennies ont en effet imposé des valeurs nouvelles fondées sur le pragmatisme social, qui ont eu pour effet majeur de domestiquer l'intellectuel, c'est ce qui explique également que le discours sur la mission de l'intellectuel ne soit plus de mise chez les penseurs, y compris auprès de ceux qui l'ont initié; parler "d'intellectuel révolutionnaire" ou de "culture proléta-rienne" risque de paraître aujourd'hui singulièrement obsolète...Or, plus que jamais s'impose la nécessité de la pensée libre.

Les courants qui se réclament de la tradition interprètent le discours de "la modernité" comme l'expression culturelle et artistique de l'élite intellectuelle aliénée par la rationalité occidentale. Ils soutiennent que cette élite emploie les armes de la dialectique et de la raison dans le but de détruire les fondements de la culture arabo-musulmane. Selon eux, l'appel au "rationalisme" et à "la laïcité" a échoué dans le monde arabe parce que, d'une part ses inspirateurs constituent une élite en majorité chrétienne et que,

d'autre part il n'y a pas de contra-diction entre la religion et 1'Etat car l'islam est en même temps religion et Etat, la séparation de la religion et de 1'Etat est un fait historique européen, il est étranger à l'histoire de la communauté islamique. A. Oumlil réfute les positions "intégristes" dans les termes suivants:

> *Ceux qui préconisent que le politique soit directement et uniquement issu de la chari'a (loi islamique) s'illusionnent car il y a toujours intervention d'un médiateur humain dans son application. La différence est un fait attesté en raison même de cette médiation; car le texte, même immuable en tant que texte, est passible de multiples lectures du fait de la pluralité des interprétations et de la multiplicité des intérêts en jeu. Dans cette situation, les divergences existent non seulement entre ceux qui postulent la subordination de la politique à la religion et ceux qui s'y opposent, mais également entre ceux-là mêmes qui sont pour cette subordination. En effet, depuis quand les 'islamistes' -les anciens et les modernes- parmi ceux qui soutiennent une absolue coïncidence entre la politique et la chari'a constituent-ils une seule et même tendance ?*
>
> (Idem, 1992, p.96, traduction de l'auteur).

L'apport de l'intellectuel dans l'analyse de la situation symbolique est tout à fait important, notamment dans la critique du discours fondamentaliste. En effet, les allégations avancées par ce discours restent spécieuses car la finalité visée est de faire de la politique un appendice de *la chari'a* sous prétexte que l'unicité du réfèrent, le texte coranique et la *sunna*, constitue une garantie pour maintenir les fidèles dans le droit chemin et éviter la discorde entre eux. En réalité, la proclamation de la subordination de la politique à la *chari'a* est un fait observable depuis longtemps en terre d'islam, sans pourtant y avoir empêché l'émergence des divergences politiques et doctrinales.

La crise de l'intellectualité est patente. Elle se ramène évidemment pour une bonne part aux conditions éco-systémiques dans lesquelles se meut l'intellectuel, mais on ne peut raisonnablement occulter les limitations intrinsèques à ce dernier; elles sont de trois ordres: l'inadéquation à la réalité, l'immaturité méthodologique et l'irrespect de l'éthique. En effet:

(i) L'intellectuel est dramatiquement coupé de la réalité ambiante. Ces constructions à prétention théorique sont échafaudées à partir d'une connaissance tronquée de la réalité sociale et culturelle de sa communauté; cette réalité ne fait pas l'objet d'une connaissance scientifique fondée sur l'empirie mais sur son interprétation selon des grilles de lecture dysfonctionnelles. Ce qui conduit à des appréciations subjectives souvent en totale inadéquation avec la réalité;

(ii) l'intellectuel est aussi confronté à un problème de méthodologie dans son travail. En effet, chacun travaille en vase clos, sans ouverture sur ce que font les autres, y compris ceux qui interviennent dans le même domaine. Bien souvent, au lieu d'une collaboration sereine, les intellectuels se constituent en cénacles hiérarchisés sur la base d'une structure de relations de maître à élèves reproduisant les mêmes schèmes de pensée. Le débat tourne la plupart du temps à la polémique et à l'agressivité verbale; l'objectif étant non de dialoguer mais de tuer symboliquement l'autre. C'est ce qui explique qu'il n'y ait pas d'accumulation scientifique, de dépassement et de rupture des paradigmes. Par exemple, nous avons vainement attendu un débat d'idées entre Laroui, Al-Jâbri et Khatibi; de même, il aurait été intéressant d'avoir une discussion entre ces derniers et le cheikh A. Yassine, etc. Il semble que la reconnaissance attendue, souhaitée et recherchée est celle de l'ailleurs, de l'Occident et/ou du Levant; enfin,

(iii) l'intellectuel souffre aussi d'une inadéquation éthique entre ce qu'il pense, écrit et dit et ce qu'il fait. La pensée se transmue chez lui en discours où la stratégie consiste à séduire l'autre en procédant à la simulation, ou à le dénigrer en cas de résistance. On professe parfois le dédain pour les honneurs et les privilèges en cultivant une certaine marginalité d'apparat, tout en faisant preuve dans le vécu quotidien d'un pragmatisme à toute épreuve. La société s'y trompe de moins en moins et l'on crie quelquefois au simulacre. De tels dysfonctionnements de la pensée et de la conduite sont les symptômes du "syndrome de l'intellectuel périphérique" hanté par "la modernité", une notion

dont la nature et la fonction sont d'ailleurs éminemment ambivalentes.

Conclusion

Le discours de "la modernité", dans ses différentes modulations, tente d'inscrire un nouveau paradigme culturel dans le champ de la production symbolique du Maroc. Il prend comme point de départ la critique radicale de "la tradition" sous ses différentes formes en préconisant l'adoption de la rationalité du temps présent afin de rattraper "le retard historique" accusé par la société. Se trouvant confronté à la question du patrimoine arabo-musulman, les tenants de ce paradigme considèrent généralement que la prise en charge des "aspects actuels et positifs" du patrimoine est une nécessité en ce qu'ils affermissent l'identité collective face à l'Occident dominateur. Mais il faut, d'une part concevoir le patrimoine en tant que corps vivant soumis aux lois de l'histoire et, d'autre part s'inscrire résolument dans la nouvelle culture universelle. L'élite moderniste, consciente de sa marginalité et l'absolue nécessité d'en sortir, accorde une importance majeure au combat culturel pour la démocratie, combat qui est défini comme étant "la critique radicale des fondements culturels de la Tradition" (v. Oumlil, 1992), notamment les aspects du patri-moine culturel dont elle tire sa légitimité pour revendiquer une double appropriation, celle de l'Autorité et celle de la Vérité. Un combat qui commence par lier la culture à l'humain et à l'universel car la modernité authentique suppose l'indé-pendance et la participation, l'individuel et l'universel.

Epilogue

Mon expérience personnelle finit par me convaincre que le destin de l'homme est d'être "l'interlocuteur". L'homme ne peut se faire qu'en dialoguant avec ses semblables, avec l'univers vivant et avec la transcendance. Dans le dialogue, on ne risque jamais de perdre son âme. En découvrant la meilleure part de l'autre ; on découvre sa propre meilleure part. La meilleure part appelant la meilleure part, l'esprit humain s'élargit, s'élève et accède à une autre dimension de l'être. La vérité de la Vie ne peut se révéler que dans cette voix/voie de l'Ouvert....

François Cheng, né en 1929 à Nanchang, est un écrivain, poète et calligraphe chinois. *Alliance des cultures et des religions pour la paix*, Préface, p. 1, 2017.

Pour une culture de la citoyenneté

En hommage à
Driss Chraïbi (1926-2007)

Problématique

Le propos de cet épilogue est de contribuer à la réflexion sur la place des valeurs dans le débat sur « l'identité », la « marocanité" et "la citoyenneté" comme concepts et comme pratiques, en partant de la problématique du rapport de la société à la loi. Les termes de cette problématique sont les suivants : le Maroc présente une réalité qui indique que le champ culturel et linguistique est marqué par la diversité des cultures et des langues. Cependant, cette diversité n'est pas assumée car pensée selon des modalités exclusives, celle de « l'identité islamique » selon le discours religieux, celle de « l'identité arabe » selon la modalité arabiste, soit encore celle de « l'identité amazighe » selon la modalité amazighiste. Or il y a hiatus entre le déni de la diversité dans le vécu et le discours d'une part, et les postulations de la loi, celles de la Constitution de 2011qui reconnaissent la diversité culturelle et linguistique du Maroc et annoncent des mécanismes juridiques et opérationnels en faveur de son développement et de sa promotion. Nous sommes là face à une contradiction entre la logique inclusive de la loi et celle exclusive de la société.

L'examen de cette problématique, délibérément posée en termes « tranchés » pour les besoins de l'analyse, nous conduira à défendre la thèse suivante : la reconnaissance constitutionnelle de la diversité implique l'exercice des droits culturels et linguistiques dans le cadre d'une politique publique inclusive présupposant l'engagement effectif de l'Etat et de la société unis par la même vision de l'identité nationale et de la citoyenneté active. Ce sont là les principales étapes du développement du débat sur la question de l'identité nationale dans ses rapports à « la marocanité » et à la « citoyenneté ». Un paradoxe commun : en ces temps où la question migratoire est à l'ordre du jour à l'échelle globale, « on » parle

« d'identité nationale quasiment partout mais il n'y a pas unanimité sur sa définition. Dans le but de contribuer au débat sur la problématique de « l'identité » au Maroc, nous formulerons les arguments 1 à 4.

Argument 1

« L'identité » est le produit d'un processus historique qui met en contact, en compétition, en conflit le socle culturel endogène avec les divers apports des cultures exogènes et qui se sont « nativisées » par le contact interculturel tout au long de l'histoire du pays. Ainsi, l'identité marocaine est-elle un construit historique pluriel, un faisceau de cultes et d'identités, de langues et de cultures, les cultes étant successivement le paganisme, le judaïsme, le christianisme et l'islam. Les constituants identitaires sont donc pluriels, amazighe, subsaharien, juif, phénicien, ibérique et arabe, au moins. Cette pluralité est un fait historique qui n'est reconnu et conceptualisé que récemment, en raison de l'hégémonie du discours islamiste et/ou arabiste produit par le mouvement national depuis les années 1940, en partie en réaction au discours colonialiste faisant des Gaulois les « ancêtres des Berbères », et du fait de l'émergence du discours amazighiste durant les années 1960. Pendant des décennies, les positions entre les protagonistes se sont cristallisées, et ce fut le dialogue de sourds entre les croyances, les excès et les errements des uns et des autres.

Argument 2

Le discours sur l'identité est un discours qui repose sur le paradoxe de l'image en miroir : la représentation que j'ai de mon identité, de ma culture est l'exact reflet inversé de celle de l'Autre. Ainsi, dans les pays occidentaux et dans une logique de l'auto-défense, l'identité arabe/musulmane au sein de la diaspora maghrébine induit des comportements perçus comme des « dérives identitaires meurtrières ». Cette réaction est généralement avancée par les analystes occidentaux comme preuve négative de communautarisme alors même que la représentation de l'identité de

soi est euphorique en vertu d'un système de valeurs européocentriste biaisé. Le cas de la France est illustratif en la matière par son caractère paradoxal et incohérent. En effet, la revendication de « l'exception culturelle », en tant que modalité de préservation de l'identité culturelle française face à l'hégémonisme anglo-saxon, est en cohérence avec l'essence même de la pensée de la différence légitime revendiquée par les communautés allogènes. Mais cette dernière revendication est perçue négativement dans la représentation des communautés endogènes. Selon la même logique, en Irak par exemple l'identité religieuse chiite est perçue/reçue négativement par les Sunnites et inversement l'identité sunnite est rejetée par les Chiites. De même, en Israël, l'identité palestinienne est stigmatisée, et l'identité juive honnie dans les pays arabes. Ces diverses cristallisations autour de « la question identitaire » signifient bien la difficulté du vivre-ensemble entre des identités différentes.

Argument 3

La configuration de l'identité est le résultat d'un processus en évolution, en devenir, en construction. Elle n'est ni close ni absolue, d'où la pluralité/diversité des identités et des cultures plurielles. Se pose alors la définition de "l'identité". Pour ce qui nous concerne, nous admettrons d'appeler « identité nationale » le lien qui rassemble les êtres qui s'y attachent et qui donne un sens à leur appartenance collective à un ensemble civique. S'agit-il d'une notion de sens commun ? D'une notion ontologique ou essentialiste ? D'une notion relevant du passéisme ? Ou, au contraire, d'une marque de la postmodernité ? Autres questions intempestives: l'identité individuelle et l'identité collective sont-elles irréductibles ou complémentaires? En soi, l'identité est-elle cumulative ou soustractive ?

A partir de ces questionnements, considérons la question de "l'identité" telle qu'elle est posée dans le champ amazighe. L'observateur remarque qu'au départ l'identité amazighe a reçu une acception culturaliste avec la naissance du mouvement culturel amazighe à partir de la fin des années 1960 avec *l'Association marocaine de recherche et d'échange culturel (AMREC*. Rabat) suivie de

l'Association nouvelle pour la culture et les arts populaires (ANCAP, Rabat) et de *l'Association culturelle al-inṭilâqa attaqâfiya* (Nador). La référence à la culture comme horizon de revendication est évidente dans l'appellation même de l'association, les associations aspirent à la reconnaissance de la culture amazighe, à sa revalorisation et à sa promotion dans ses dimensions intangibles (expressions linguistiques, littéraires et artistiques) et tangibles (art-artisanat, architecture). Ces mêmes associations et d'autres plus récentes ont évolué à partir des années 1990 pour intégrer le champ des droits humains. L'inclusion des droits linguistiques et culturels parmi les droits humains n'a pas été évidente pour les associations des droits humains au Maroc car ils adoptaient une vision réductrice des "droits humains" prétextant que les droits culturels et linguistiques pouvaient être "un cheval de Troie" pour revendiquer "la spécificité amazighe" et ce qu'elle pourrait charrier comme "ethnicisme", "tribalisme", "régionalisme", etc. Les spécialistes considèrent qu'il faut distinguer dans l'application des droits culturels et linguistiques "les droits de la personnalité" et "les droits de la territorialité", "les droits individuels" et les "droits collectifs"...L'usage politique de "l'identité" amazighe a commencé à s'imposer avec le discours d'Ajdir (2001) dans le cadre de la politique étatique de promotion de l'amazighe, notamment avec la création de l'IRCAM et plus tard avec la nouvelle constitution (2011) qui officialise l'amazighe aux côtés de l'arabe. La réaction de la classe politique, en général, a été d'emboîter le pas à la volonté de l'Etat en adoptant parfois un usage politicien de l'amazighité, à l'occasion des élections parlementaires, par exemple.

Argument 4

Le discours identitaire est souvent considéré comme porteur d'intolérance, de fermeture à l'autre, de rejet de la différence ou véhicule d'identités "folles" (cf. Khatibi, 1983) ou même d'identités "meurtrières" (v. A. Maâlouf, 1998). Par exemple, les discours identitaires amazighiste, arabiste et islamiste sont parfois performés comme des discours essentialistes ancrés dans l'idéologie de la pureté originelle, des discours idéalistes qui magnifient l'identité, les valeurs culturelles et qui véhiculent une vision fantasmagorique de

l'appartenance identitaire, une vision anhistorique de l'identité qui fait de l'être, de sa langue, de sa culture des objets idéalisés, des vues de l'esprit. Cette vision qui ancre "l'identité » dans un univers irréel et qui, du coup, échappe à une approche objectivante, seule à même d'être pensée, travaillée, façonnée dans la pratique sociale pour en assurer le portage politique dans une visée stratégique de développement durable. Vue sous cet angle, l'identité et son soubassement culturel deviennent des atouts pouvant permettre à la communauté l'accès à la connaissance universelle, à la modernité qui, en retour, créent les conditions de sa durabilité.

« La question de l'identité » se pose, pour certains, avec une acuité certaine, notamment les individus ou les groupes vivant en situation de migrant. Par exemple, les communautés musulmanes installées en Europe occidentale vivent parfois « le dilemme identitaire » comme un phénomène qui génère l'inquiétude, la perturbation, l'inconfort psychologique, la dysharmonie existentielle, toutes choses qui peuvent recevoir des expressions violentes de rejet du mode de vie et de culture de la société occidentale. Faut-il cependant généraliser en postulant que telle est la posture de tout migrant ? Certainement pas car il est de nombreuses personnes originaires du Maghreb, par exemple, qui vivent en harmonie avec leur environnement en Europe, qui y sont heureuses, reconnues et les communautés d'accueil elles-mêmes reconnaissantes de l'apport des migrants à la diversité culturelle des pays d'accueil ; c'est le cas en Hollande, en Belgique et en France où l'apport de personnalités allogènes est reconnu dans les domaines de la politique, de la culture, du sport et de l'entreprise. Si l'on observe dans la durée historique la situation de certaines communautés de tradition migrante, comme la migration italienne, avec leurs déboires, leurs réussites, leur exclusion puis leur inclusion et parfois leur assimilation dans l'environnement d'accueil, on conviendra que la gestion des phénomènes de rejet et d'attrait, de répulsion et de séduction intercommunautaires a besoin de temps pour aider à faire le deuil des identités originelles intempestives. L'issue du processus d'intégration doit s'offrir au migrant pour *choisir* consciemment, en connaissance de cause, son identité qui pourrait être bipolaire avec

l'établissement d'un *modus vivendi* entre l'identité marocaine et l'identité du pays d'accueil, ou unipolaire en optant pour l'une d'elles.

La communauté marocaine résidant à l'étranger subit un processus d'évolution de changement sinon de mutation plus intense encore que celui qui est à l'œuvre dans la société marocaine. La préservation de l'identité/culture marocaines représente l'un des enjeux de cette mutation. Certaines études réalisées sur le changement culturel et le changement linguistique en milieu migrant, notamment en France, en Belgique et en Hollande, révèlent que le comportement du migrant varie selon certains facteurs comme la génération, l'éducation et le milieu social (v. Boukous, 2012). D'une manière générale, il ressort de ces études que la première génération, peu éduquée, s'attache plus à son identité première et à son pays d'origine que la jeune génération, intégrée dans la culture d'accueil, éventuellement aisée et qui n'envisage pas le retour définitif au pays. Connaissant les caractéristiques de la tendance dominante du flux migratoire, d'aucuns s'interrogent pour savoir comment les résidents marocains à l'étranger, qui présentent un profil n'ayant plus grand chose à avoir avec celui de la première génération, peuvent revendiquer ou assumer leur identité marocaine en apportant à leur pays d'origine soutien politique, savoir, savoir-faire et investissements. A partir de cette situation paradoxale, comment un Marocain installé en Europe peut-il se comporter à l'égard de sa culture/identité d'origine ? L'identité /culture marocaine est-elle assumée et revendiquée ? Représente-t-elle un besoin symbolique important, une valeur centrale dans l'imaginaire des migrants ? Ou est-elle vécue de façon malheureuse, douloureuse, maladive dans un environnement hostile ? Ou encore cette identité est-elle sciemment et consciemment refoulée tel un stigmate qui empêche l'intégration au sein de la société d'accueil ? Pour ce qui concerne la culture amazighe, par exemple, il est évident que l'apport des artistes et des créateurs migrants est considérable. Nous ne citerons ici que la contribution au renouvellement de la culture amazighe de deux créateurs installés en Hollande, le chanteur W. Mimoun et l'écrivain M. Chacha qui ont participé, respectivement, à

l'émergence de la chanson et du roman dans la culture amazighe. Le travail collaboratif que les institutions concernées, le *Ministère des Résidents marocains à l'étranger, le Conseil de la communauté marocaine à l'étranger, et l'Institut royal de la culture amazighe*, mènent en partenariat avec des associations culturelles amazighes en France, en Belgique, en Espagne, en Hollande et en Allemagne est significatif de cette synergie entre l'intérieur et l'extérieur, le dehors et le dedans, le niveau national et le niveau international. Par delà le choc culturel, les difficultés de l'intégration et les aléas de l'assimilation et leurs effets sur la préservation ou l'étiolement identitaire et culturel, il est indéniable qu'une approche empathique et pragmatique de l'expérience migratoire peut constituer une plus-value conséquente pour les pays fournisseurs de migrants non seulement par l'apport de ces derniers en devises mais aussi et peut-être surtout par leur apport qualitatif en termes de savoirs et de savoir-faire, de capital en ingénierie et de compétence politique et diplomatique, toutes choses acquises dans les pays d'accueil.

La marocanité

L'identité du marocain est un puzzle fait d'identités enchâssées à base confessionnelle (islam vs judaïsme vs christianisme vs agnosticisme) et à base linguistique/culturelle (arabité vs amazighité vs judéité). Ces identités sont en situation de compétition symbolique plus ou moins exacerbée, plus ou moins gérée ou assumée. Or dans cet enchâssement, si l'on admet que la "marocanité" représente le paramètre fédérateur des composantes de ce puzzle alors par sa mise en focus, on passerait idéalement d'un enchâssement conflictuel à base confessionnelle et ethnique à un autre relationnel fait de différences au sein de la nation marocaine. La représentation suivante illustre ce processus:

< [islamité (arabité ≠ amazighité)] U [judéité] U [chrétienté] >

< [marocanité] ⇒ [islamité] ∩ [judéité] ∩ [chrétienté] >

Symboles : ≠ différent ; ⇒ implique ; ∩ conjonction

Il appert ainsi que ce qui constitue le socle unitaire, fédérateur de l'identité des Marocains, c'est « la marocanité » et non la confession, ce qui signifie que ce qui unit, c'est le lien de « la marocanité » indépendamment des différences de culte, de langue et de culture. Comment alors faire en sorte que l'intérêt suprême, l'intérêt de et pour la « marocanité », puisse primer dans la pensée et dans le comportement sur une base contractuelle et éthique assumée par l'Etat, la société en général et les citoyens pris individuellement ? Tel est le défi qu'imposent les regards croisés des cultures et des identités mobilisées non pour des intérêts conjoncturels et éphémères mais pour la construction d'un projet de société dans lequel les Marocains, quel que soit leur culte, interviennent comme des acteurs exerçant leurs droits en tant que citoyens et s'acquittant de leur devoirs envers leur patrie. Ainsi, dans un monde caractérisé par la grande diversité des cultures, la globalisation des échanges et en même temps l'attachement aux spécificités culturelles, la manifestation du fait religieux dans les communautés, et les références religieuses et spirituelles, il est nécessaire de réconcilier les valeurs de l'identité individuelle, communautaire ou nationale et les valeurs partagées par l'humanité. En d'autres termes, la globalisation se doit de composer avec les cultures locales, et ces dernières doivent s'enrichir par les valeurs humaines, universelles. C'est la vision préconisée par l'Unesco dans son programme des *Objectifs de développement durable (ODD)*. C'est dans cet esprit qu'A. Sasson écrit: "Les valeurs universellement partagées sont celles qui lient les citoyens à leur communauté et les engagent en même temps à adhérer à une vision de leur avenir, fondée sur la solidarité, la confiance et le respect mutuel, le comportement moral, la conscience de la protection de l'environnement, l'exercice responsable de l'autorité et le traitement des autres en tant qu'égaux. On se trouve ici au cœur de l'étroite interaction entre la culture et le développement dans le contexte d'une globalisation humanisée" (*Communication au Conseil consultatif des droits de l'homme,* 2010*)*.

Les études consacrées à l'évolution récente de la société marocaine (v. *50 ans de Développement humain. Perspectives 2025*. 2005) montrent que le citoyen marocain se caractérise par "l'effort de

conciliation entre tradition et modernité, à savoir évoluer dans le monde contemporain, faire face à la mondialisation, en tirer profit et en limiter les inconvénients, tout en conservant l'essentiel de ses traditions, en les enrichissant et en les mettant à l'épreuve de l'évolution des mœurs, de la société et du monde". Mais, depuis quelques décennies, « la marocanité » se caractérise à la fois par la crispation de certains secteurs de la société sur la tradition imposée sans esprit critique, par l'ouverture et la curiosité à l'égard de ce qui est nouveau et de ce qui évolue au niveau d'autres secteurs. Quant aux valeurs qui caractérisent la marocanité, l'expérience conduite en matière de droits de l'homme depuis 1990, notamment dans le cadre de *l'Instance équité et réconciliation*, les enquêtes d'opinion (l'Enquête mondiale sur les valeurs (2000) et sur l'enquête nationale menée au Maroc sur les valeurs en (2005), l'analyse historique et la diversité culturelle (v. Boukous, 2018), indiquent que les Marocains sont généralement attachés aux valeurs de justice, d'équité et de solidarité.

En tout état de cause, le marocain ne saurait ne pas méditer ces paroles de Renan :

> *Quand (…) on se renferme dans une culture déterminée, tenue pour nationale ; on se limite, on se claquemure. On quitte le grand air qu'on respire dans le vaste champ de l'humanité pour s'enfermer dans les conventicules des compatriotes. Rien de plus mauvais pour l'esprit; rien de plus fâcheux pour la civilisation. (…) Avant la culture française, la culture allemande, la culture italienne, il y a la culture humaine.*
> Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?* p. 26.

Citoyenneté

La notion de « citoyenneté » est nouvelle au Maroc; elle émerge avec les revendications politiques postindépendance pour l'instauration de la démocratie et des droits humains, et notamment avec le *Mouvement du 20 avril* 2011. Traditionnellement, les marocains sont "des sujets de Sa Majesté", avec les différentes constitutions promulguées depuis 1962 des droits sont reconnus aux Marocains mais c'est la constitution de 2011 qui énoncent clairement ces droits

en même temps qu'elle crée des institutions et des instances de protection des droits et libertés, à savoir le *Conseil national des droits de l'homme, le Médiateur, le Conseil de la communauté marocaine à l'étranger et l'autorité chargée de la parité et de la lutte contre toutes les formes de discrimination*. Le *Préambule* de la Constitution définit l'Etat marocain ainsi:

> *Etat musulman souverain, attaché à son unité nationale et à son intégrité territoriale, le Royaume du Maroc entend préserver, dans sa plénitude et sa diversité, son identité nationale une et indivisible. Son unité, forgée par la convergence de ses composantes arabo-islamique, amazighe et saharo-hassanie, s'est nourrie et enrichie de ses affluents africain, andalou, hébraïque et méditerranéen. La prééminence accordée à la religion musulmane dans ce référentiel national va de pair avec l'attachement du peuple marocain aux valeurs d'ouverture, de modération, de tolérance et de dialogue pour la compréhension mutuelle entre toutes les cultures et les civilisations du monde.*

Il reste cependant que les termes "citoyen" et "citoyenneté" sont absents du texte constitutionnel. C'est pourquoi des voix revendiquent *Une charte du citoyen* équitable et conforme à la modernité, à l'instar du projet élaboré au niveau du *Conseil consultatif des droits de l'homme* (2009) stipulant:

(i) Tous les citoyens sont libres et égaux au regard de leurs droits et de leurs responsabilités;

(ii) Tous les aspects de la vie en société doivent être codifiés. La loi doit être respectée par toutes et tous et s'appliquer à toutes et à tous sans exception. Elle ne peut être changée que par des voies elles-mêmes légales;

(iii) Soucieuse de la dignité et du bien-être de toutes et de tous, la société marocaine rejette les fractures en son sein. Fidèles et attachés aux valeurs essentielles de solidarité, les citoyens et les citoyennes sont mobilisés contre l'exclusion, les inégalités et les discriminations de tout ordre;

(iv) La vie en communauté repose sur une citoyenneté active dans laquelle les citoyennes et les citoyens, de façon volontariste, participent à l'animation de leur espace de vie quotidien, contribuent à la

modernisation et à la démocratisation de la société marocaine, et s'engagent dans la dynamique de développement national;

(v) L'éducation est une obligation du service public pour l'ensemble des citoyens. L'État doit veiller à rendre effective dès que possible la scolarisation obligatoire jusqu'à l'âge de quinze ans. Il doit également veiller à l'élévation de la qualité des enseignements à tous les niveaux, et à la promotion de la recherche scientifique et technique;

(vi) Le corps enseignant est responsable de l'évolution de l'éducation. Il se doit d'adopter un comportement étique et citoyen, et de s'acquitter de sa mission de transmission des connaissances avec conscience, et avec le souci constant de s'améliorer par un effort d'auto-formation;

(vii) L'État doit pour sa part assurer au corps enseignant des formations de qualité et des conditions de travail adéquates;

(viii) Les parents ont la responsabilité de contribuer à l'éducation qualitative de leurs enfants;

(ix) Les élèves, au moins dès le collège, et les étudiants doivent être traités comme des partenaires du corps enseignant et de l'administration des établissements scolaires et universitaires. Ils doivent pouvoir avoir leurs propres organes de délibération et de « gouvernement », afin de pouvoir s'initier tôt à leur statut de citoyen, consolider leurs connaissances et acquérir les motivations nécessaires à l'apprentissage;

(x) La Nation doit se mobiliser dans son ensemble afin d'éradiquer l'analphabétisme dans les plus brefs délais;

(xi) Le Maroc est une terre de pluralité culturelle. Autour de l'arabe et de l'amazighe, toutes les langues qui s'y parlent doivent être reconnues et autorisées à se développer et à être utilisées à l'école, dans la vie quotidienne et dans l'expression culturelle;

(xii) L'apprentissage d'autres langues, telles que le français, l'espagnol, l'anglais et le chinois, doit être encouragé;

(xiii) Le Maroc repose sur une identité culturelle plurielle. Les citoyennes et les citoyens ont le droit de se cultiver et de s'épanouir dans leur identité culturelle et dans les cultures de leur choix;

(xiv) L'État doit garantir l'accès libre et aisé à la culture;

(xv) L'État doit consentir l'effort nécessaire pour doter le pays d'infrastructures suffisantes et encourager les activités culturelles et sportives;

(xvi) La création artistique en particulier doit être promue et respectée quelles qu'en soient les formes et les goûts auxquels elle s'adresse, l'art étant par excellence le domaine de la liberté et de la créativité;

(xvii) Les citoyens et les citoyennes ont le droit de vivre dans un environnement sain;

(xviii) Les citoyens ont la responsabilité de léguer aux générations futures un environnement qui soit au moins dans le même état que celui dans lequel ils auront vécu, selon les principes fondamentaux du développement durable;

(xix) L'État est responsable de la conservation de l'environnement et de la diffusion de la culture du développement durable.

« *Le vivre-ensemble* »

La citoyenneté ainsi caractérisée suppose l'appropriation de la culture du " vivre-ensemble". Chacun peut avoir sa définition, sa conception, sa vision de cette notion commune qui n'est pas encore un concept mais qui est utile. Pour la définir négativement, ce n'est ni "la tolérance" qui maintient la différence dans une distance méfiante, ni l'interculturalité superficielle et condescendante. C'est le désir assumé par des individus et des communautés de vivre, de créer, de travailler ensemble dans un esprit égalitaire et convivial. Ce n'est pas l'entité nationale segmentée par les différences horizontales (culturelles, ethniques, confessionnelles...) et/ou les disparités verticales (de classe, de catégories socio-économiques…). A l'échelle globale, « le vivre-ensemble » est antinomique avec la fermeture des frontières, l'érection de murs de séparation, le rejet à la mer des damnés de la terre... symboles d'un monde frileux qui entretient les phobies, un monde communautarisé, aux identités nationales et locales folles, meurtrières. Intraitables, cette fois-ci du côté des dominants, de l'Occident. Pour prendre deux métaphores, ce n'est pas la cohabitation dans la copropriété dans *une auberge espagnole* où

chacun apporte son pain et son vin; ce n'est pas non plus la cohabitation dans une demeure « kachérisée ». Ce serait, idéalement, la vie commune dans un fondouk, un caravansérail où chaque famille a sa pièce mais où les parties communes (la cuisine, les toilettes et le séjour) sont gérées collectivement. La cour de service étant le lieu de rencontre, de dialogue, de renforcement du lien social, de lieu de création artistique et de divertissement...Un pacte tacite, un contrat moral et déontologique fixe les règles de la cohabitation et du vivre-ensemble.

La question du "vivre-ensemble" est aujourd'hui une question d'actualité car autant est importante la circulation des hommes, des idées, de la culture, des langues et des produits matériels, autant les tensions, les conflits et la terreur sont omniprésents dans tous les continents et entre la majorité des peuples. Ceci dit, il est difficile de produire un discours cohérent. Projectif, porteur d'efficience sociopolitique à partir de notions vagues comme « *Dialogue*", "*Tolérance*", "*cohabitation*" et "*vivre-ensemble*» sans tomber dans la naïveté, l'idéalisme ou la jargonaphasie. Pourtant il faut le faire car ce qui peut paraître aujourd'hui du verbiage ne prêtant pas à conséquence peut s'avérer salutaire, prometteur dans le moyen ou le long terme. C'est un projet d'avenir.

Dans le contexte de la globalisation sous-tendue par la circulation des idées, de la culture, des langues, des produits marchands à travers les nouveaux moyens de communication et d'information, l'intégration des peuples, des pays se fait dans un système fondamentalement dénué d'équité, de morale et miné par les conflits. Les fléaux les plus graves se manifestent par les entraves à la libre circulation des « gens du sud »; la perpétuation de l'échange inégal en termes de valeur entre les produits du Nord et ceux du Sud; les conflits et guerres entre occidentaux et le reste du monde; les conflits religieux entre les pays musulmans et au sein de ceux-ci ; la dégradation de l'environnement écologique et le dérèglement climatique suite à la surexploitation des richesses naturelles. Cette description de l'état actuel du monde peut paraître caricaturale,

pessimiste ou macabre mais elle ne s'éloigne pas beaucoup de la réalité d'aujourd'hui. Cet état de fait a pour causes essentielles le lucre, l'appât du gain, le monopole des richesses, et le pouvoir de contrôler le monde et ses ressources par la finance internationale et les multinationales. Ses moyens sont la force, la violence, la terreur par le recours aux complexes militaro-industriels aux effets dévastateurs. Pourtant le "vivre-ensemble" est l'unique option viable pour l'humanité car c'est une question de survie de l'espèce humaine tant les enjeux qu'elle implique sont graves, cruciaux. Aussi est-il indéniable que l'environ-nement est générateur d'échanges, de dialogue, et de coha-bitation; que les progrès réalisés dans les domaines de la science, de la technologie, l'éducation, de la santé, de la culture, l'habitat, des conditions de travail, etc. ont rehaussé le niveau de vie, augmenté la longévité; les moyens de communication ont facilité la vie des populations par les routes, les voies ferrées, le transport maritime et aérien. Bien sûr, il ne s'agit pas de verser dans un optimisme béat. Tout le monde, toutes les catégories sociales n'en profitent pas équitablement; certaines couches sociales continuent de vivre ici et ailleurs dans la précarité.

Dans ce contexte, comment réunir les conditions idéales du "dialogue", de la "cohabitation" et "du vivre-ensemble" ? On pourrait considérer que c'est là la responsabilité de l'Etat et de ses institutions lesquels doivent redoubler d'efforts pour l'inclusion des laissés pour compte en fournissant du travail, des salaires, de l'éducation, en améliorant les conditions sanitaires. Certainement. Mais nous savons tous les problèmes complexes dans lesquelles se débattent les Etats, la gestion des équilibres politiques, des équilibres macro-économiques, et la gestion de la rareté des ressources financières, etc. Il est peut-être bon que le citoyen y mette du sien aussi; l'ère de l'Etat-providence est révolue. Le citoyen nanti, qui a les moyens de le faire, a le devoir de mette la main à la pâte ou plus précisément à la poche. Il faut certes réclamer ses droits mais il faut aussi agir en citoyen actif, honnête, en cultivant des réflexes citoyens : faire correctement son travail, payer ses taxes, ses impôts, garantir leurs

droits à ses employés, etc. *In fine*, créer les conditions du "vivre-ensemble" impose de changer de paradigme culturel, cela commence par soi-même, par un engagement personnel, par un travail en profondeur sur soi, par l'assimilation des valeurs du partage, de la "sobriété heureuse" (v. P. Rabhi, 2010)... Cela chacun peut le réaliser à sa propre échelle. En d'autres termes, l'approche consistant à être exigeant vis-à-vis de l'autre, à se dédouaner, à vouloir tout demander aux autres, à l'Etat, à la commune, à l'entreprise, à l'institution, à l'Europe, à l'Occident, etc. est une approche qui conduit à une attitude, un comportement irresponsable, malhonnête, hypocrite... mais cela présuppose une gouvernance citoyenne, vertueuse, soucieuse de l'intérêt public, en un mot une gouvernance véritablement démocratique.

Conclusion

L'identité culturelle marocaine n'a de chance d'être durable que si elle se départit des démons qui la rivent aux aliénations du passé et du présent. L'identité se choisit, se construit dans la liberté, l'innovation et la connaissance. « La marocanité » qui, elle-même n'est pas une donne monolithique, est constituée de cultures et d'identités solidaires dans l'expression de leur unité et de leur diversité. La diversité représente le socle de la condition humaine, le terroir vivifiant de son environnement ; elle est le réceptacle du suc racinaire qui innerve les rameaux de l'Arbre de la Vie ; elle est le vecteur des valeurs universelles qui nous projettent vers l'avenir. Dans le concert des identités du monde, «la marocanité» (*tamghribiyt*) se construit dans la citoyenneté, le respect des valeurs fondamentales des droits et des devoirs humains. Elle ne peut s'épanouir dans une entité factice relevant du tribalisme traditionnel du Maroc ancien ou du néo-tribalisme fondé sur les allégeances mercantiles ou politiciennes. Elle peut, en revanche, éclore dans le Maroc de l'inclusion, ouvert à l'esprit de la modernité fait de liberté, d'universalisme, le Maroc garant aussi bien des libertés individuelles que des droits collectifs car, ainsi que l'écrit Alain (*Propos*, 1911): «C'est toujours dans l'individu que l'Humanité se retrouve ». En

définitive, « la marocanité », c'est ce sentiment mystique qui fait dire à Driss Chraïbi, qui a pourtant choisi l'exil : « J'aime mon pays. Si loin que j'en sois à travers le monde, je n'ai qu'à fermer les yeux pour le voir et l'entendre, le sentir et le ressentir ». Faudrait-il rappeler que notre grand écrivain n'est parvenu à atteindre cette sérénité qu'en s'appropriant les valeurs d'une modernité humanisée, celle qu'il n'a cessé de proclamer pour sa société et son pays depuis le *Passé simple* (1954).

Références bibliographiques

Adam, André, Casablanca, *Essai sur la transformation de la société marocaine au contact de l'Occident*, Éditions Centre national de la recherche scientifique, Paris, 1968.

Adorno, Theodore, *Dialectique négative*, traduction Collège de philosophie, Payot, Paris, 1978.

Ait Hamza, Mohamed, (s. dir.), *Agdal, patrimoine socio-économique de l'Atlas marocain*, Publications de l'IRCAM, Rabat, 2012.

Ait Hamza, Mohamed, (s. dir.), *Igoudar, un patrimoine culturel à valoriser*, Publications de l'IRCAM, Rabat, 2012.

Alhyane, Iyad, et al., *Lectures dans le roman amazigh,* Publications Tirra, Dar Assalam, Rabat, 2014.

Amar, Ameziane et Bounfour, Abdellah, *Anthologie de la poésie berbère traditionnelle*, Bibliothèque des Etudes Africaines, Paris, 2011.

Aron, Raymond, *Les désillusions du progrès, Essai sur la dialectique de la modernité,* Gallimard, Paris, 1969.

Attias-Donfut, Claudine, *Sociologie des générations, L'empreinte du temps*, Presses Universitaires de France, Paris, 1988.

Azdoud, Driss, (s. dir.), *Anthologie de la poésie amazighe*, Publications de l'IRCAM, Rabat, 2011,

Azdouz, Rachida, *Le vivre ensemble n'est pas un rince-bouche*, Canada, Editions Edito, 2018.

Babana-Hampton, Safoi, *Réflexions littéraires sur l'espace public marocain dans l'œuvre d'Abdellatif Laâbi,* Summa Publications, Inc. Birmingham, Alabama, 2008.

Badie, Bertrand et Marie-Claude Smouts, *Le retournement du monde, Sociologie de la scène internationale*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques & Dalloz, Paris, 1992.

Barthes, Roland, Introduction à l'analyse structurale des récits, Communications, 8, p. 1-27, Paris, 1966.

Basset Henri, *Essai sur la littérature des Berbères*, J, Carbonel, Editeur, Alger, 1920.

Basset, André, *La langue berbère*, Oxford University Press, Handbook of African Languages, London, 1952.

Baudrillard, Jean, Modernité, in *Encyclopaedia Universalis,* 2004.

Bayart, Jean-François, *L'illusion identitaire*, Fayard, collection L'espace du politique, Paris, 1966.

Belal, Aziz, Culture et développement, Approche du sous-développement, dans *Cultures*, Unesco, vol. VI, no, 1, Paris, 1979.

Belghazi, Hammou, *Taḍa chez les Zemmour*, Publications de l'IRCAM, Rabat, 2009.

Benabou, Marcel, La *résistance africaine à la romanisation*, François Maspero, Paris, 1976.

Bennani-Chraïbi, Mounia, *Soumis et rebelles, Les jeunes au Maroc*, Editions Le Fennec, Casablanca, 1995.

Bentolila, Fernand, s. dir., *Devinettes berbères*, 1, 2,3, CILF, Paris, 1987.

Berque, Jacques, *Al-Youssi: Problèmes de la culture marocaine au XVIIème siècle*, Publications du Centre Tarik Ibn Zyad pour les études et la recherche, Rabat, 2001.

Berrada, Hammad, *La poterie féminine au Maroc*, Editions Marsam, Rabat, 2016.

Bougchiche, Lamara, *Langue et littératures berbères des origines à nos jours*, Bibliographie internationale, Ibis Press, Paris, 1997.

Boukous, Ahmed, *Langage et culture populaires au Maroc*, Imprimerie Dar Al-Kitab, Casablanca, 1977.

Boukous, Ahmed, Le champ culturel au Maroc, De quelques contradictions, *L'interculturel au Maroc, Arts, langues, littératures, et Traditions populaires*, p. 83-100, Afrique Orient, Casablanca, 1994.

Boukous, Ahmed, *Société, langues et cultures au Maroc*, Publications de l'Université Mohammed V, Rabat, 1995.

Boukous, Ahmed, Les paradigmes culturels au Maroc, in *Awal*, n°13, Cahiers d'Etudes berbères, p. 3-20, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1996.

Boukous, Ahmed, L'entre-deux, sens et représentation ou heurs et avatars du "paumé", dans *Nord-Sud: une altérité questionnée*, p. 149-161, François Devalière, (s. dir.), L'Harmattan, Paris, 1997.

Boukous, Ahmed, L'interculturalisme : réalité et utopie, in *Cultural Studies, Interdisciplinarity*, p. 123-133, Publications de l'Université Mohammed V, Rabat, 1998.

Boukous, Ahmed, *Dominance et différence, Essais sur les enjeux symboliques*, Editions le Fennec, Casablanca, 1999.

Boukous, Ahmed, La langue et la culture amazighes entre la plénitude du fait et du droit, in *Prologues*, revue maghrébine du livre, n°17, p. 22-29, 1999.

Boukous, Ahmed, Les jeunes et la tradition orale : Motivations et représentations, in *Contes et récits*, Publications de la Faculté des Lettres, p. 59-82, Kénitra, 1999.

Boukous, Ahmed, Morocco, Language and culture, in *Morocco 5,000 years of culture*, Kit Publishers De Nieuwe Kerk, Amsterdam, 2005.

Boukous, Ahmed, Culture populaire et culture amazighe: Défis et enjeux de la globalisation, dans *La culture populaire et les défis de la mondialisation, Une perspective maghrébine*, p. 23-30, Moha Ennaji, (s. dir.), Publications de l'IRCAM, Rabat, 2008.

Boukous, Ahmed, La diversité culturelle, Le fait et le droit, in A, Sedjari (dir,) *Culture et cultures : un défi pour les droits de l'homme*, p. 45-62, L'Harmattan, Paris, 2011.

Boukous, Ahmed, *Revitalisation de l'amazighe, Enjeux et stratégies*, Publications de l'IRCAM, Rabat, 2012.

Boukous, Ahmed, (s. dir.), *Arts et architecture amazighes,* Publications de l'IRCAM, Editions La Croisée des Chemins, Casablanca, 2012.
Boukous, Ahmed, Mondialisation et diversité culturelle : Quelques paradoxes, in *Du Maghreb et d'ailleurs*, Textes pour Mohammed El-Ayadi, Publications de la Fondation du Roi Abdul-Aziz, p. 25-13, Casablanca, 2015.
Boukous, Ahmed, (s. dir.), *Culture immatérielle du Maroc, Expressions artistiques amazighes*, Publications de l'IRCAM, Editions La Croisée des Chemins, Casablanca, 2017.
Bounfour, Abdellah, L'Amarg, poésie berbère des Igliwa, Linguistique et métrique : étude sur la poésie berbère, 2 volumes, 1984.
Bounfour, Abdellah, Linguistique et littérature, Etude sur la poésie orale marocaine, Thèse de doctorat d'Etat, Université Paris III-Sorbonne Nouvelle, 1985,
Bourdieu, Pierre, *Sociologie de l'Algérie*, Presses Universitaires de France, Que Sais-je?, n° 802, Paris, 1960.
Bourdieu, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz, 1972.
Bourdieu, Pierre, *La Distinction, Critique sociale du jugement*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1979.
Bourdieu, Pierre, *Le Sens pratique,* Les Éditions de Minuit, collection « Le sens commun », Paris, 1980,
Bourdieu, Pierre, *Questions de sociologie*, Editions de Minuit, Paris, 1980.
Bourdieu, Pierre *La production de l'idéologie dominante*, Demopolis et Raisons d'agir, 2008.
Bourdieu, Pierre et Passeron, Jean-Claude, *La reproduction, Eléments pour une théorie du système d'enseignement,* Editions de Minuit, 1970.
Bourqia, Rahma, El Harras Mokhtar, et Bensaïd Driss, *Jeunesse estudiantine marocaine, Valeurs et stratégies*, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Série: Essais et Etudes n° 14, Rabat, 1995.
Braudel, Fernand, *Grammaire des civilisations*, Paris, Flammarion, 1987.
Browning, D. C. , *Everyman's Dictionary of quotations and proverbs*, J, M, Dent & Sons LTD, London, 1969.
Camps, Gabriel, *Berbères aux marges de l'Histoire*, Editions des Hespérides, Toulouse, 1960.
Chafik, Mohamed, *Pour un Maghreb d'abord maghrébin*, Publications du Centre Tarik Ibn Zyad, Rabat, 2000.
Chaker, Salem, *Berbères aujourd'hui*, L'Harmattan, Paris, 1989.
Chemmakh, Said, Les conditions de production de la néo-littérature amazighe, Le cas de la littérature kabyle, dans *Asinag*, Publication de l'IRCAM, p. 163-168, 2010.
Cheng, François, et, al., Abdelkébir Khatibi, Al-Asas, Okad, Rabat, 1990.
Cheng, François, *La vraie gloire est ici,* Nouvelle Revue Française, Gallimard, Paris, 2015.

Chetrit, Joseph, Ambivalence et hybridation culturelle : interférences entre la culture musulmane et la culture juive au Maroc, dans *Perspectives*, 9, p. 102-124, Jérusalem, 2002.
Chetrit, Joseph, *Paroles exquises, Proverbes judéo-marocains sur la vie et la famille*, Editions Avant-propos, Paris, 2014.
Chottin, Alexis, *Tableau de la musique marocaine*, Paris, 1933.
Chraïbi, Mohammed, *Droits humains et autonomisation des droits culturels au Maroc,* Publication de l'IRCAM, 2013.
Citot, Vincent, Le processus historique de la modernité et la possibilité de la liberté (universalisme et individualisme), dans *Le Philosophoire*, 2005/2 (n° 25), p, 35-76, Vrin, Paris, 2005.
Dachmi, Abdeslam, et Haddiya El-Mostafa, (s. dir.), *Insertion des jeunes et problèmes d'identité,* Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Rabat, 1996.
Daley, Paul, Ethnicity and political violence in Africa : the Challenge to the Burundi State, *Political Geography* 25, 6, p. 657-679, Elsevier, UK, 2006.
Danan, Ariel et Nataf, Claude, (s. dir.) ; *Juifs au Maghreb, Mélanges à la mémoire de Jacques Taïeb,* Editions de l'Eclat, Paris, 2013.
Debray, Régis, *Manifeste médiologique*, Gallimard, Paris 1994.
Déclaration de Fribourg sur les droits culturels, Fribourg, 2007.
Déjeux, Jean, *Littérature maghrébine de langue française*, Québec, 1978.
Delattre, Pierre, La nuance de sens par l'intonation, dans *French Review*, 41 (3), p. 326-339, Bellingham, 1966.
Dell, François; Elmedlaoui, Mohamed, *Poetic Meter and Musical Form in Tashilhiyt Berber Song, (Berber Studies vol., 19)*, Rüdiger Köppe Verlag, Köln, 2008.
Derrida, Jacques, *De la grammatologie,* Les Éditions de Minuit, Paris, 1967.
Dictionnaire des proverbes et dictons, Les Usuels du Robert, Paris, 1989.
Dictionnaire des proverbes, sentences et maximes, Larousse, Paris, 1960.
Drouin, Jeanine, *Un cycle oral hagiographique dans le Moyen-Atlas marocain*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1975.
Durkheim, Emile, *Les règles de la méthode sociologique*, Presses Universitaires de France, Paris, 17ème édition, 1968.
El Attar, Bouchta, *Les Proverbes marocains*, Imprimerie Najah El-Jadida, Casablanca, 1992.
Elmandjra, Mahdi, *La Décolonisation culturelle, défi majeur du XXIe siècle*, 1996.
Elmandjra, Mahdi, *Humiliation à l'ère du méga-impérialisme*, 2003.
Elmandjra, Mahdi, *La Valeur des valeurs*, 2008.
Ennaji, Mohamed et Pascon, Paul, *Le Makhzen et le Sous el-Aqsa, la correspondance politique de la maison d'Iligh (1821-1894),* CNRS, Paris et Toubkal, Casablanca, 1988.
El Qasri Houcine et Hassan Sqalli (s. dir.), *La Grande Encyclopédie du Maroc, Arts et traditions*, Rabat, 1987.
Ennaji, Mohammed, (s. dir.), *Alliance des cultures et des religions pour la paix*, Publications du Centre Sud Nord, Imprimerie IPN, Fès, 2017.

Ennaji, Mohammed et Pascon, Paul, (eds), Le Makhzen et le Souss el- Aqsa, la politique de la maison d'Iligh (1821 – 1894), CNRS, Paris et Casablanca, 1988.

Fayol, Michel, *Le récit et sa construction, Une approche de psychologie cognitive*, Delachaux & Niestlé, Lonay, 1994.

Feather, Mike, Lash, Scott and Robertson Roland (Ed.), *Global Modernities,* London SAGE Publications Ltd, 1995.

Flint, Bert, Formes *et symboles dans les arts du Maroc, Tome 1, Bijoux et amulettes*, Casablanca, 1973.

Fonagy, Ivan, *La vive voix*, Payot, Paris, 1983.

Galand, Lionel, Problèmes d'écriture berbère, manuscrit, E.P.H.E, IVe Section, Paris, 1977.

Galand, Lionel, *Langue et littérature berbères, Vingt cinq ans d'études*, CNRS, Paris, 1979.

Galand-Pernet, Paulette, Poésie berbère du sud du Maroc et «motifs économiques», dans *De l'impérialisme à la décolonisation*, J, Berque et al., Éditions de Minuit, Paris, 1965.

Galand-Pernet, Paulette, *Recueil de poèmes chleuhs*, Klincksieck, Paris, 1972.

Galand-Pernet, Paulette, *Littératures berbères, Des voies, des lettres*, Presses Universitaires de France, Collection Islamiques, Paris, 1998.

Gallissot, René, Les limites de la culture nationale, dans *Nouveaux enjeux culturels au Maghreb*, CRESM, Editions du CNRS, p, 47-56, Paris, 1986.

Gasquet-Cyrus, Médéric, et Cécile, Petijean, (s. dir.), *Le poids des langues, Dynamique, représentations, contacts, conflits* , Paris, L'Harmattan, 2009.

Gibran Khalil, Gibran, *The Prophet*, New York, 1923.

Goody, Jack, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.

Grammont Maurice, La psychologie et la phonétique, dans *Journal de Psychologie*, PUF, Paris, 1930.

Grandguillaume, Gilbert, Langue, identité et culture nationale au Maghreb, dans *Peuples méditerranéens*, vol. 9, Paris, 1979.

Grandguillaume, Gilbert, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1983.

Greimas, Algirdas-Julien, *Sémantique structurale, Recherche et méthode*, Éditions du Seuil, Paris, 1966.

Greimas, Algirdas-Julien, *Du sens, Essais sémiotiques*, Éditions du Seuil, Paris, 1970,

Habermas, Jurgen, *Le discours philosophique de la modernité,* Gallimard, Bibliothèque de philosophie, Paris, 1988.

Hachid, Malika, *Les Premiers Berbères, Entre Méditerranée, Tassili et Nil*, Edisud, Aix-en-Provence, 2000.

Hoggart, Richard, *La culture du pauvre*, Editions de Minuit, Paris, 1970.

Ho Kin Tong and al,, Cultural identity and language: A proposed framework for cultural globalization and glocalization, in *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, Vol. 32, Issue 1, Routledge, 2011.

Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York , Simon & Schuster, 1996, traduction française *Le choc des civilisations*, Odile Jacob, Paris, 1997.

Huynh, Cao Tri, *Identité culturelle et développement, Portée et signification*, UNESCO, Paris, 1982.

Ibn Khaldoun, Abdarrahman, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, traduit par le Baron de Slane, Geuthner, Paris, 1925-1926.

Jakobson, Roman, *Essais de linguistique générale*, éd, de Minuit, Paris, 1963,

Jodelet Denise, (s. dir,), *Les représentations sociales*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993.

Jouad, Hassan, Lortat-Jacob Bernard, Les modèles métriques dans la poésie orale et leur traitement musical, dans *Revue de Musicologie*, Tome 68, (1-2), p. 174-197, CNRS, Paris, 1982.

Jouad, Hassan, Les éléments de la versification en berbère marocain tamazight et tachelhit, thèse de doctorat de 3e cycle, Paris, EPHE, IVème section, Paris, 1983.

Jouad, Hassan, *Le calcul inconscient de l'improvisation, Poésie berbère, rythme, nombre et sens*, Peeters, Paris/Louvain, 1995.

Kably, Mohamed, *Variations islamistes et identité du Maroc médiéval*, Rabat, Editions Okad, Maisonneuve et Larose, Paris, 1989.

Kakou, Maguy, *L'Oriental marocain, Des siècles d'art culinaire juif,* Editions La Croisée des Chemins, Casablanca, 2017.

Kant, Emile, Qu'est-ce que les Lumières? [1784], *in Œuvres philosophiques II,* Gallimard, La Pléiade, Paris, 1985.

Kepel, Georges, Y a-t-il un retour du religieux ? dans *Le Débat* n° 59, Gallimard Paris, p. 50-67, 1990.

Khatibi, Abdelkébir, Le Maghreb comme horizon de la pensée, dans *Du Maghreb*, Spécial Les Temps Modernes, n°375 bis, p. 7-20, Paris, 1977.

Khatibi, Abdelkébir, *Maghreb pluriel*, Denoël, Paris, 1983.

Khatibi, Abdelkébir, *Figures de l'étranger dans la littérature de langue française*, Editions Denoël, Paris, 1987.

Khatibi, Abdelkébir, *Penser le Maghreb*, Editions SMER, Rabat, 1993.

Khatibi, Abdelkébir, et Ali Amahan, *Du signe à l'image, Le tapis marocain,* Lak International, Casablanca, 1995.

Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolution*, 2nd Edition, Chicago University Press, Chicago, 1970.

Labov, William, *Le parler ordinaire, La langue dans les ghettos noirs des États-Unis*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1978.

Lacoste-Dujardin, Camille, *Le conte kabyle, Etude ethnologique,* François Maspero, Paris, 1970.

Lafuente, Gilles, *La politique berbère de la France*, L'Harmattan, Paris, 1999.

Lakhdar, Mohamed, *La vie littéraire au Maroc sous la dynastie alaouite*, Rabat, 1971.

Laoust, Emile, *Contes berbères du Maroc*, Editions Larose, Paris, 1949.

Laoust, Émile, *Contes berbères du Maroc, Textes berbères du groupe Beraber-Chleuh (Maroc central, Haut et Anti-Atlas*), Larose, 2 vol., Paris, 1949-1950.
Laoust, Henri, *Essai sur la littérature des Berbères*, Jean Carbonel, Alger, 1920.
Laroui, Abdallah, Cultural Problems and Social Structures: The Campaign for Arabization in Morocco, *Humanoria Islamica* I, p. 33-46, Cambridge University Press, Cambridge, 1973.
Laroui, Abdallah, *La crise des intellectuels arabes, Traditionalisme ou historicisme ?* François, Maspero, éditeur, Paris, 1974.
Laroui, Abdallah, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, 1830-1912, François Maspero, Paris, 1977.
Laroui, Abdallah, *Islam et modernité*, La Découverte, Paris, 1987.
Leguil, Alphonse, *Contes berbères du Grand Atlas*, L'Harmattan, Paris, 1985.
Léon, Pierre-Roger, *Précis de phonostylistique, parole et expressivité,* avec Monique Léon, Nathan-Fac, Paris, 1993.
Léon, Pierre-Roger et al., Analyse des faits prosodiques, Studia Phonetica, (3), Didier, Paris, 1970.
Lévy, Simon, *Essais d'histoire et de civilisation judéo- marocaines*, Centre Tarik Ibn Zyad, Rabat, 2001.
Lévy, Simon, Les parlers arabes des juifs du Maroc, dans *Langage et Société,* 1, n°143, 2013.
Lipovetsky, Gilles, avec Hervé Juvin, *L'Occident mondialisé, controverse sur la culture planétaire*, Grasset, Paris, 2010.
Lortat-Jacob, Bernard, *Musique et fête du Haut Atlas*, CNRS, Paris, 1980.
Lortat-Jacob-Bernard, La musique de village des Ayt Mgoun, Berbères sédentaires du Haut-Atlas central (Maroc), Thèse de doctorat de 3è cycle, Université Paris VIII, Paris, 1985.
Maâlouf, Amine, *Les identités meurtrières*, Editions Grasset, Paris, 1998.
Maffesoli, Michel, *Le temps des tribus, Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes,* La Table Ronde, Paris, 2000.
Mammeri, Mouloud, *Les Isefra, Poèmes de Si Mohand-ou-Mhand*, Paris, Maspero, 1969.
Mammeri, Mouloud, *Culture savante, culture vécue*, Editions Tala, Alger, 1991.
Marçais, Georges, *L'architecture musulmane d'Occident*, Art et Métiers Graphiques, Paris, 1954,
Marouzeau, Jules, Quelques effets de l'intonation, Le Français Moderne, (17), p. 1-5, Paris, 1949.
Martinet, André, *Eléments de linguistique générale*, Armand, Colin, Paris, 1960.
McLuhan, Marshall, *The Medium is the Massage: An Inventory of Effects,* 1st Edition, Random House, New York, 1967.
Memmes, Abdellah, *Littérature maghrébine de langue française: Signifiance et interculturalité*, Editions Okad, Rabat, 1992.
Miège, Jean-Louis, *Le Maroc et l'Europe, 1830-1894,* 4 volumes, PUF, Paris, 1961-1963.
Miquel, André, La littérature arabe, PUF, Collection Que sais-je ? Paris, 1993.

Moâtassime, Mohamed, Le bilingue sauvage," in Tiers-Monde: Education et développement, XV, p. 619-670, PUF, Paris, 1974.
Mochaver, Mohammad, Problématique « tradition-modernité » : adaptation institutionnelle pour un développement endogène, Reports and Studies, Unesco, 1987.
Molino, Jean, Considérations intempestives, Notes critiques sur la culture au Maghreb, dans *Nouveaux enjeux culturels au Maghreb*, CRESM, Editions du CNRS, p. 29-40, Paris, 1986.
Naji, Salima, *Art et architectures berbères du Maroc*, Edisud/Eddif, Casablanca, 2001.
Najib, Rachid (coord.), *L'écriture narrative amazighe : approches critiques,* Publications Tirra, Imprimerie Dar Assalam, Rabat, 2018.
Nerci, Najate, *Métamorphoses du mythe d'Ounamir, Enjeux de production, de réception et d'imaginaire*, Presses universitaires de Bordeaux, Eidôlon, 106, Bordeaux, 2013.
Noy, Dov, *Jewish Folktales*, Herzel Press, New York, 1966.
Pascon, Paul et Bentahar, Mekki, Ce que disent 296 jeunes ruraux, dans *Etudes sociologiques sur le Maroc*, p. 146-287, Publications du Bulletin Economique et Social du Maroc, Sociologie, Rabat, 1971.
Pascon, Paul, La formation de la société marocaine, dans Bulletin économique et social du Maroc, Rabat, vol. 33, p. 125, 1971.
Pellat, Charles, *Textes berbères dans le parler des Ait Segrouchen de la Moulouya*, Editions Larose, Paris, 1955.
Piotte, Jean-Marc, *Les neufs clés de la modernité*, Québec, Amérique, 2001.
Prémare, Alfred-Louis de, A propos d'authenticité et de retour aux sources, *Nouveaux enjeux culturels au Maghreb*, CRESM, Editions du CNRS, p. 41-46, Paris, 1986.
Propp, Vladimir, *Morphologie du conte*, Editions du Seuil, Paris, 1970.
Rabaté, Marie-Rose et Frieda Sorber, *Costumes berbères du Maroc : Décors traditionnels*, Editeur ACR, Courbevoie, 2007.
Rabhi, Pierre, *Vers la sobriété heureuse*, Actes Sud, Arles, 2010.
Rabinow Paul, *Un ethnologue au Maroc, Réflexions sur une enquête de terrain*, Hachette, Paris, 1988.
Rachik, Hassan et Tozy Mohamed, éditeurs, *Usages de l'identité amazighe au Maroc*, Imprimerie Najah El Jadida, Casablanca, 2006.
Rivet, Daniel*, Le Maroc de Lyautey à Mohammed V*, *Le double visage du Protectorat*, Éditions Denoël, Paris, 1999.
Robertson, Roland, Globalization or Glocalization? The Journal of International Communication, Volume 1, Issue 1, p. 33-52, Gulf & Beyond, Broadcasting International Crises, New York, 1994.
Robertson, Roland, Glocalization: Time and space and Homogeneity-heterogeneity, *Global Modernities*, Featherstone, M., and al., London SAGE Publications Ltd, 1995.

Rossi, Mario et al., *L'intonation de l'acoustique à la sémantique*, Université d'Aix-Marseille, Institut de phonétique, Aix-en-Provence, 1981.
Roux, Arsène, *La vie berbère par les textes, Parlers du sud-ouest marocain (tachelhit)*, Berber Studies, Rüdiger Köppe Verlag, Köln, 2009.
Schuyler, Philippe, A Repertory of ideas: The music of the Rwais, Berber professional Musicians from Southwestern Morocco, Unpublished Ph. D. University of Washington, USA, 1979.
Sen, Amartya, *Identity and Violence, The Illusion of Destiny*, Norton and Company, New York, 2006.
Sijelmassi, Mohammed, Marie-Pascale Auzier, *Les arts traditionnels du Maroc*, Aubanel, Paris, 1986.
Sijelmassi, Mohammed, A. Khatibi et E. Elmoujahid, *Civilisation marocaine, Arts et cultures*, Editions Oum, Actes Sud/Sindbad, Casablanca, 1996.
Skounti, Ahmed, *Le sang et le sol : Nomadisme et sédentarisation au Maroc*, Publication de l'IRCAM, Rabat, 2012.
Skutnabb-Kangas, Tov, *Linguistic Genocide in Education or Worldwide Diversity and Human Rights*, Mahwah, New Jersey, Lawrence Earlbaum, 2008.
Strauss, Lévy, « Les trois vagues de la modernité », 1951, *Cahiers philosophiques* n°20, 1975, et *Le Philosophoire,* n°25, Paris, 2005.
Stricker, B., H., L'océan *des pleurs, Poème berbère de Muhammad Awzâlî*, Brill, Leyden, 1960.
Stroomer, Harry, (Ed.), *An Anthology of Tashelhyt Berber Folktales (South Morocco)*, Berber Studies, Rüdiger Köppe Verlag, Köln, 2001.
Stumme, Hans, *Dichtkunst und gedichte der schluh*, Leipzig, 1895.
Swaan, Abraham de, *Words of the World*, MA, Polity Press, Malden, Boston, 2001.
Tagore, Rabindranath, *The Home and the World*, Translated, Mac Millan and Co Limited, St. Martins Street, London, 1921.
Tap, Pierre, (s. dir.), *Identités collectives et changements sociaux*, Privat, Toulouse, 1980.
Taylor, Charles, *Le malaise de la modernité,* Cerf, Paris, 2005.
Tenkoul, Abderrahmane, *Littérature marocaine d'écriture française : Essais d'analyse sémiotique,* Afrique Orient, Casablanca, 1985.
Tillion, Germaine, *Le harem et les cousins*, Editions du Seuil, Paris, 1966.
Touraine, Alain, *La Voix et le regard*, Seuil, Paris, 1978.
Touraine, Alain, *Critique de la modernité*, Fayard, Paris, 1992.
Tournon, Jacques and R. Maiz Suarez, (Editeurs), *Ethnicisme et politique*, L'Harmattan, Paris, 2005.
UNESCO, *Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle*, Paris, 2001.
UNESCO, *Convention sur la protection et la promotion des expressions culturelles,* Paris, 2005.
UNESCO, *Réflexions sur les diversités mondiales*, Paris, 2013.
UNESCO/F-MOD, *Le patrimoine culturel et les industries créatives comme vecteurs de développement au Maroc*, Programme conjoint culture et développement du F-OMD mis en œuvre au Maroc, 2012.

Vattimo, Gianni, *La fin de la modernité,* L'ordre philosophique, Editions du Seuil, Paris, 1987.

Vermeren, Pierre, *La formation des élites marocaines, Des nationalistes aux islamistes*, *1920-2000*, Editions La Découverte, Paris, 2010.

Yacine-Titouh, Tassadit, *Poésie berbère et identité, Qasi Udifella des At Sidi Braham*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1987.

Yacine-Titouh, Tassadit, *Si tu m'aimes, guéris-moi! Etudes d'ethnologie des affects en Kabylie*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2006.

Zafrani, Haim, *Deux mille ans de vie juive au Maroc*, Editions Maisonneuve & Larose, Paris, 1998.

المراجع باللغة العربية

ابن منظور محمد، لسان العرب المحيط، دار الجيل، بيروت، 1988.

أدونيس، علي أحمد سعيد إسبر، الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والإتباع عند العرب، 1، الأصول، 2، تأصيل الأصول، 3، صدمة الحداثة وسلطة الموروث الديني، 4، صدمة الحداثة وسلطة الموروث الشعري، دار الساقي، بيروت، 2001.

أفقير محمد وأحمد المنادي، بيبليوغرافيا الإبداع الأدبي الأمازيغي بالمغرب، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية ، الرباط، 2012.

أعمال ندوة الذاكرة المستعادة أكادير، 1984.

بودهان محمد، الهوية الأمازيغية للمغرب، منشورات ثويزا، الناضور، الطبعة الثانية، 2013.

بنشريفة محمد، تاريخ الأمثال والأزجال في الأندلس والمغرب، خمسة أجزاء، طبعة وزارة الثقافة، 2006.

بوكوس أحمد، مسار اللغة الأمازيغية، الرهانات والاستراتيجيات، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2013.

بوكوس أحمد، الهيمنة والاختلاف في تدبير التنوع الثقافي، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2016.

الدرقاوي عبدالله، مظاهر الثقافة الشعبية بين المحلّي والوطني، دار النشر عكاظ، الرباط، 1990.

الرحماني عبدالله، الحوض في الفقه المالكي لمحمد أوزال، دار الكتاب، الدار البيضاء 1977.

أزروال فؤاد، الأدب الأمازيغي المعاصر بالمغرب، مظاهره وقضاياه، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط، 2015.

أقضاض محمد، تنسيق، تاريخ الأدب الأمازيغي، مدخل نظري، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط، 2006.

أكوناض محمد، محمد أوسوس وآخرون، دراسات في الأدب الأمازيغي الحديث، منشورات رابطة تيرّا، مطبعة دار السلام، الرباط، 2013.

أمرير عمر، الشعر المغربي الأمازيغي، مطبعة التيسير، الدار البيضاء، 1975.

أمرير عمر، الشعر الأمازيغي المنسوب إلى سيدي حمو، مطبعة التيسير، الدار البيضاء، 1985.

جمعية جذور للتنمية *الثقافية بالمغرب* وإفريقيا، "الملتقى العام حول *الثقافة بالمغرب*"، 2014.

الجراري عباس، الأدب المغربي من خلال ظواهره وقضاياه، الجزء الأول، مكتبة المعارف، 1979.

صدقي أزايكو علي، تيميتار، ديوان شعري أمازيغي، منشورات عكاظ، الرباط، 1988.

صدقي أزايكو علي، إزمولن، ديوان شعري أمازيغي، منشورات عكاظ، الرباط، 1995.

صدقي أزايكو علي، تاريخ المغرب، أوالتأويلات الممكنة، إصدارات مركز طارق ابن زياد، الرباط، 2002.

الجامعة الصيفية بأكادير، الثقافة الشعبية، الوحدة في التنوع، أعمال الدورة الأولى، مطبعة فضالة، المحمدية، 1982.

الجامعة الصيفية بأكادير، الأمازيغية والقيم المجتمعية والعيش المشترك، أعمال الندوة الدولية للجامعة الصيفية في دورتها الثالثة عشرة، طباعة ونشر سوس، أكادير، 2018.

اللجنة الاستشارية للجهوية ، تقرير حول الجهوية المتقدمة، المملكة المغربية، الرباط، 2011.
شفيق محمد، لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرنا من تاريخ الأمازيغ، دار النشر الكلام، المحمدية، 1989.
حمزاوي عبد المالك، كنوز الأطلس المتوسط، واعصيم حمو أوليازيد، معاصروه وحاملو المشعل بعده، مطابع المعارف الجديدة، الرباط، 2014.
الصافي مومن علي، أوسّان صمّيدنين، مطبعة الأندلس، الدار البيضاء، 1983.
الميداني عبد الرحمان، كتاب مجمع الأمثال، ميدان جامع الأزهر، القاهرة، 1993.
العلام عبد الرحيم وأحمد المنادي، الإبداع الأدبي الأمازيغي بين الذاكرة والتخييل، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط، 2017.
المنادي أحمد، تنسيق، دراسات في السرد الأمازيغي الحديث، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2018.
المستاوي محمد، نّان ويلّي زرينين، مطبعة الأندلس، الدار البيضاء، 1980.
المستاوي محمد، تاضصا د إمطّاون، الدار البيضاء، دار الكتاب، 1986.
نجيب رشيد، تنسيق، ألكتابة السردية بالأمازيغية، مقاربات نقدية، منشورات رابطة تيرّا، مطبعة دار السلام، الرباط، 2016.
خليل محمد، محمد المختار السوسي دراسة لشخصيته وشعره، دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب، جامعة محمد الخامس بالربا، 1984.
عصيد أحمد، مشاهير شعراء أحواش، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط، 2011.
عصيد أحمد، دراسات في الأدب الأمازيغي، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط، 2015.
عفلق ميشيل، معركة المصير الواحد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، طبعة 1972.
الفاسي علال، النقد الذاتي، دار الكشاف للنشر والطباعة، بيروت، 1952.
الملكي الحسين، أراضي الجماعات السلالية وجماعات القبائل بين الأنظمة القانونية والأحكام العرفية، الرباط، 2011.
المملكة المغربيةَ، دستور 2011، المطبعة الملكية، 2011.
منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة ، ندوة التنمية المستدامة، 2012.
منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة، الإعلان العالمي للتنوع الثقافي، 2001.
منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة، إعلان هانغجو "وضع الثقافة في صميم سياسة التنمية المستدامة "، 2013.
وعزي الحسين، نشأة الحركة الثقافية الأمازيغية بالمغرب، المعارف الجديدة، الرباط، 2000.
ياسين عبد السلام، الإسلام والقومية العلمانية، مطبعة فضالة، المحمدية، 1988.

ESSAIS SUR LES ENJEUX CULTURELS

Le présent ouvrage est focalisé sur la problématique de la centralité de la culture dans le Maroc d'aujourd'hui et la nécessaire gestion « glocalisée » de ses enjeux. Les aspects sur lesquels sont polarisées les analyses proposées se rapportent aux aléas de la diversité culturelle dans le contexte de la globalisation et à l'éventail de l'offre paradigmatique dans le champ culturel, notamment l'utopie "interculturaliste", les paradoxes du discours "patrimonialiste", les avatars de la relation entre « la tradition » et « la modernité », et « le syndrome de la quête identitaire ».

L'épilogue met en exergue le laborieux cheminement de la construction de « la citoyenneté marocaine ». L'approche adoptée se ressource dans la sociologie critique de la domination symbolique.

* * * * *

يتمحوَر هذا الكتابُ حول مركزيّة الثقافة بمغرب اليوم كإشكالية رئيسَة، وما يحتّم تدبير رهاناتها على نحوٍ "عولمحلّي" يوفّق بين عناصر "العولمة" و"المحلية". وتهُمّ المظاهرُ التي تتناولها التحاليلُ المقترَحةُ المخاطرَ الرمزية للتنوّع الثقافي في سياق العوْلَمَة وكذا ما يتضمّنه الحقلُ الثقافي من العروض النموذَجيّة، خاصّةً منها ما يتصل بالطوباوية "البيْثقافَيّة"، وبمفارقات الخطابات التّراثية، وتعاظل العلاقة بين "التقليد" و"الحَداثَة"، وكذا تناذر أعْراض "السّعْي الهوياتي". وتُبرز خاتمةُ الكتاب معالمَ السيرورة نحو بناء "المُوَاطَنَة المغربيّة". وقد تم التوسّل في هذه الدراسة بمقاربةٍ تَعتمدُ السوسيولوجيا النقديّة للهيمَنة الرمزيّة إطاراً نظريّاً.

* * * * *

ⴰⵔ ⵣⵔⴰⵛⵔⴰ ⵙⴰⵏⵣⵔ ⴰⵏ ⵅⵉ ⵜⵛⵙⵓⵔⵣⵔⵜ ⵏ ⵜⵍⵙⵛⵔⴰ ⵏ ⵜⴰⵏⵔⴰ ⵠ ⵎⵛⵢⵔⵣⵖ ⵏ ⵛⴰⵔⴰ ⴰⵏ. ⵣⵣⵣⴰ ⵏ ⴰⵏ ⵣⵜⵜⵛⴰⵓⵔⴰ ⵙⵔⵛⵙⴰⵏⵙ ⵏ ⵣⵛⵔⴰⴰⴰⵔ ⵍⵍⵔ ⵅⵉ ⵔⴰⵜ ⵜⵢⴰⵛⵔⵛⵣⵛ : « ⵜⴰⵔⵛⴰⵎⵏⵜ » ⵏ «ⵜⵏⵢⴰⵔⴰⵜ». ⴰⵔ ⵔⴰⵛⴰⵏ ⵣⵔⵅⵔⵔⵣⵜ ⵏ ⵙⴰⵏⵣⵔ ⴰⵏ ⵅⵉ ⵣⵛⵣⵣⵣⵜ ⵣⵜⵅⵏ ⵏ ⵙⵛⵣⴰⵛ ⴰⵏⵏⴰⵔ ⵠ ⵣⴰ ⵙⵛⴰⴰⵎ ⵏ ⵜⵔⵛⵎⴰⵎⵜ, ⵔⵏⴰⵛⴰ ⴰⵎⵏ" ⴰⵣⵏⵏⵣ ⵣⵣⵏⵣⵣ ⵔ ⵜⵅⵣⵏⴰⵛⵜ « ⵜⴰⵅⵠⵔⴰⵏⵔⴰⵜ », ⵏ ⵜⵛⵅⴰⵏ ⵣⵏⵏⴰ ⵠ ⵣⴰⵛⵜ ⵔⵠ ⵛⴰⵣⵏⴰ, ⵏ ⵙⵛⵛⵜⵅⵏ ⵏ ⵙⵛⵣⴰⵔⵔⴰ ⵏⵠⵔ « ⵜⴰⵎⵜⵅⵜ » ⵏ « ⵜⵛⵜⴰⴰⵔⵜ », ⵏ ⵣⵏⵠⴰⵣⵏ ⵏ « ⵙⵔⵣⵠⵠⵏ ⵔ ⵜⵛⴰⵠⵣⵜ ». ⴰⵔ ⵜⵛⵛⴰⵏ ⵜⵛⵔⵠⴰⵏⵜ ⵏ ⵙⵏⵏⵣⵔ ⴰⵏ ⵜⴰⵔⵔⵔⵣⵏⵜ ⵢⵔ ⵜⵙⵔⵅ ⵏ « ⵜⵛⵙⵔⴰ ⵜⴰⵛⵢⵔⴰⵔⵔⵣⵜ ». ⵏⵣⵅⴰⵅ ⵠ ⵜⵢⵙⵔⵣ ⴰⵏ ⵣⴰⵜ ⵜⵛⵣⴰⵏⴰⵔⵜ ⵣⵔⵏⵏⵏ ⵅⵉ ⵜⵔⵙⵔⴰⵙⵏⵙⵉⵣⵜ ⵏ ⵙⵅⵢⴰ ⵏ ⵜⵅⵣⵔⵣⵅⵏⵜ.

50 DH